

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP, año 1, No. 2, mayo – octubre 2020, es una Publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), calle 4 Sur 104, Col. Centro, Puebla, Pue., C.P. 72000, Tel. (222) 2295500 ext. 5707, <http://bajoelvolcan.buap.mx>, bajoelvolcan.buap@gmail.com Editor responsable: Dra. Lucia Linsalata. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo en trámite, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número: Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Dra. Lucia Linsalata, Avenida 2 Oriente 410, Col. Centro, Puebla, Pue., C.P.72000. Fecha de última modificación, 30 de abril de 2020.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

*BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO
DE SOCIOLOGÍA. BUAP*

Publicación semestral arbitrada de divulgación científica.

Se encuentra disponible en los siguientes índices:

REDALYC <http://www.redalyc.org/revista.oa?id=286>

BIBLAT Bibliografía Latinoamericana <http://biblat.unam.mx/es>

LATINDEX (UNAM) <http://www.latindex.unam.mx/index.html>

Library of Congress <http://www.loc.gov>

BAJO EL VOLCÁN

REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP

REVISTA ELECTRÓNICA

Año 1, número 2, 2020

REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS SOCIALES
POSGRADO DE SOCIOLOGÍA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

DIRECTORIO

Comité de Dirección

Giuseppe Lo Bruto, Fernando Teodoro Matamoros Ponce,
Hugo Moreno Hernández, Mina Lorena Navarro Trujillo,
Sergio Tischler, Lucia Linsalata

Consejo Editorial

Lucia Linsalata, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México (Dirección); María Monserrath Cabrera Cortés (Edición); Omar Eduardo Mayorga Gallardo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Editor Asociado); Brenda Garridos Hernández (Apoyo Editorial).

Consejo Consultivo

Raquel Gutiérrez Aguilar (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Carlos Figueroa Ibarra (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Cristina Vega (flacso-Sede Ecuador), Jorge Luis Acanda (Universidad de La Habana), Ana Maria Motta Ribeiro (Universidad Federal Fluminense), Silva L. Gil (Universidad Iberoamericana), Verónica Gago (Universidad de Buenos Aires), Emilio Betances (Universidad de Gettysburg), Enrique Ragchemberg (Universidad Nacional Autónoma de México), Lucio Oliver (Universidad Nacional Autónoma de México), Adolfo Gilly (Universidad Nacional Autónoma de México), Gustavo Esteva Figueroa (Universidad de la Tierra en Oaxaca), Enzo Traverso (Cornell University), Raquel Sosa Elizaga (Universidad Autónoma de México), John Holloway (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), María da Gloria Marroni (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Blanca Cordero (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Pedro Félix Hernández Ornelas (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), Francisco Javier Gómez Carpinteiro (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

Corrección y cuidado de la edición

Noé Blancas Blancas

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz
Rector

José Jaime Vázquez López
Secretario General

Francisco M. Vélez Pliego
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vélez Pliego”

Fernando Matamoros Ponce
Coordinador del Posgrado de Sociología

Coordinadores del Dossier temático:
Mina Lorena Navarro y Hernán Ouviaña

Matías Sastre, foto de portada

Paulino Alvarado Pizaña, adaptación de portada

El Errante Editor, S.A. de C.V., diseño original

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vélez Pliego”

Posgrado de Sociología

Calle 2 Oriente 410 PA,

Centro Histórico, Puebla, Puebla, cp 72000

Tel. (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707

Fax (01-222) 2 29 56 81

ÍNDICE

DOSSIER TEMÁTICO

REINVENTAR LOS SENTIDOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO ANTE LA CRISIS CIVILIZATORIA

PRESENTACIÓN

Mina Lorena Navarro y Hernán Ouviaña (coordinadores) 11

El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo

Raul Zibechi. 19

Repensar (la producción d-)el Pan, repensar (nuestra relación con) la Tierra. Clave para una renovación (y radicalización) del pensamiento crítico y las energías revolucionarias

Horacio Alejandro Machado Aráoz 39

Des/colonialidad del poder, crisis del “Progreso”- “Desarrollo” y emergencia de los Buenos vivires como nuevo horizonte de sentido histórico en América Latina

Boris Marañón Pimentel 77

Organización de la experiencia en la política de la diferencia femenina/feminista

Elia María del Carmen Méndez García, Raquel
Gútierrez Aguilar 113

Ecofeminismos al Sur: Claves para pensar la vida en el centro desde Uruguay

Alicia Migliaro González, Lorena Rodríguez Lezica 143

Articulaciones otras de lo político. Lo local y lo común como intersticios para un pensamiento situado
Ana Victoria Britos Castro, Sofía Zurbriggen.175

(Auto)educándonos para Autogestionar: Desalienación del trabajo desde prácticas (auto)educativas en la autogestión productiva
Vicente Pérez Ortíz203

LUCHAS SOCIALES Y COYUNTURA POLÍTICA

Las calles sudamericanas persisten y anuncian lo que vendrá
Salvador Schavelzon231

El poder de arriba y el poder de abajo. La violencia, la dignidad y el levantamiento de octubre
Inti Catuche Vacacela273

Entrevista a Allpa, Lourdes Túquerrez Maigua. Las jornadas de octubre en Ecuador desde la mirada de una warmi-kichwa
Sofía Lanchimba Velastegui.291

Domesticar nuestra crítica
Daniel Pena305

Más allá de la retórica anti-neoliberal: ofensiva extractivista y megaproyectos en tiempos de la Cuarta Transformación
Mina Navarro y Lucía Linsalata.329

TEORÍA CRÍTICA

El sentido cósmico de la libertad
Pedro Hernández369

ÍNDICE

RESEÑAS

Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui, de Natalia De Marinis

Alejandra Aquino Moreschi 391

El capitaloceno y la crisis civilizatoria en tiempos apocalípticos

Hernán Ouviaña 397

NORMAS DE COLABORACIÓN 405

- DOSSIER TEMÁTICO
REINVENTAR LOS SENTIDOS
DEL PENSAMIENTO CRÍTICO
ANTE LA CRISIS CIVILIZATORIA



PRESENTACIÓN

El origen de este número fue planeado en un tiempo en el que era inimaginable que se propagara un virus que nos llevaría a un estado de emergencia planetario con la declaración de un periodo de cuarentena y, con ello, a la alteración abrupta del curso de nuestras vidas y su predecibilidad. La incertidumbre en la que nos ha sumido esta pandemia ha abierto interesantes procesos de reflexión sobre la vida humana y no humana y los modos posibles y deseables de garantizar su continuidad.

La pregunta por los sentidos del pensamiento crítico en tiempos de crisis civilizatoria, con la que se convocó a participar en este dossier, se revitaliza hoy más que nunca, bajo la urgencia de entender un mundo trastocado en sus fundamentos más íntimos, y de ampliar los diálogos entre diversas producciones epistémicas y políticas que exceden los circuitos del saber “experto” y las experiencias vitales y singulares de reproducción en y desde los territorios que habitamos.

Resulta fundamental concebir la crisis como un momento extraordinario en la vida de nuestras sociedades, que interrumpe la normalidad y genera un cortocircuito del recurrente “así son las cosas”. En su raíz originaria, el término alude a la necesidad de “separar” o “decidir”, lo que en una situación crítica conlleva a tomar partido sí o sí (ya sea por la ruptura o la reestructuración), es decir, refiere a un contexto excepcional y extremo que amerita el ejercicio tanto de la reflexión como de la intervención, donde quien padece una enfermedad logra recuperarse o finalmente fallecer.

Desde esta perspectiva, Marx apeló en más de una ocasión a la metáfora del sepulturero frente al capitalismo, al que consideraba un sistema agonizante e insalubre. Más allá de la tensión evidente entre la aspiración a trascender el orden dominante (a través de una ruptura) y el rigor que amerita reconocer las dificultades que se nos presentan al intentar superar un sistema que no

da de comer, ni lo necesario para contar con una vida digna, lo que sin duda no previó el barbudo de Tréveris fue la enorme capacidad del capitalismo para recuperarse, e incluso poder valerse de las crisis como instancias “saneadores” que han permitido (re)impulsar –sobre nuevas bases– el ciclo de acumulación a escala global y garantizar su supervivencia, con base en una profunda reestructuración, siendo las principales víctimas de este relanzamiento las clases subalternas y los seres vivos de la tierra.

Sin saber exactamente lo que se modificará de manera irreversible después de la emergencia en la que se encuentran sumidas nuestras sociedades, lo cierto es que se está experimentando un tiempo otro, de cuestionamiento radical de la normalidad de la que provenimos, y de imaginación y organización colectiva para el sostenimiento de la vida y la resolución de las necesidades más urgentes, aunque no dejen de acechar como espectros el estado de excepción permanente, un peligroso discurso que apela a metáforas belicistas con profundas implicaciones xenofóbicas y fascistas, la vigilancia extrema y el recrudescimiento de medidas represivas, todos ellos bajo el pretexto de un combate denodado contra el coronavirus como “enemigo invisible”.

Pensar críticamente implica confiar en la producción de este tiempo desde la audacia intelectual y la osadía política, nutriendo su expansión para reconocer lo que a partir de distintas geografías de la vida se está creando en medio de aquello que nos angustia y oprime. Alcanzar a ver lo que el sentido común predominante no nos permite auscultar, documentar las historias de dignidad, cartografiar las resistencias subterráneas, trastocar la colonialidad del poder y el realismo capitalista, tejer redes a contramano de la precariedad, exhumar conceptos habitados por la lucha y enhebrar tramas comunitarias que expanden el campo de lo posible. Un pensamiento crítico que se nutre de la escucha y autorregula la voluntad de hablar y llenar los silencios, que apela más al ejercicio de una pedagogía de la pregunta que a la indolente verborragia y soberbia a la que nos compele por lo general la academia.

Con todo lo trágico e imprevisto que involucra una crisis, ella puede sin embargo oficial de escuela de conocimiento, en la medida en que constituye no solo un concepto fundamental dentro de cualquier corpus teórico-político de carácter emancipatorio, sino también –a decir de René Zavaleta– un potente método de análisis y comprensión al interior de sociedades abigarradas como las latinoamericanas, caracterizadas por una superposición de tiempos, territorios y realidades de lo más heterogéneas e inestables. La actual crisis emerge, así, como un momento propicio para ampliar el horizonte de visibilidad, recrear los propósitos de la teoría crítica, desjerarquizar saberes, sentires y hacer, reconectar lo escindido por el Capitaloceno y cuestionar la monocultura del paradigma científico colonial-patriarcal-moderno, de manera tal que los pueblos y clases subalternas puedan conocer en profundidad la sociedad que habitan y, al mismo tiempo, se (auto)conozcan como sujetos colectivos de transformación.

Dar estatuto teórico a los saberes populares, sacarlos del ámbito de la marginalidad, quebrantar su condición subalterna, anónima o residual, es un propósito de este dossier. Por ello los artículos que lo componen tienen como principales referentes e interlocutores –cual verdaderos intelectuales colectivos– a los pueblos originarios, los feminismos del sur global, las experiencias cooperativas y de educación popular, los trabajos de cuidado y la agroecología, que nos invitan a repensar las estrategias civilizatorias emancipatorias desde la interseccionalidad de diversas y complementarias apuestas comunitarias que, más allá de sus matices, nos convidan conceptos y matrices de análisis articuladas a un similar proyecto de autodeterminación y vida digna, al calor de los desafíos que nos depara un contexto tan complejo y difícil de asir como el actual.

Se trata de producir un pensamiento estratégico para las batallas que estamos librando, con un sentido rebelde, insumiso y capaz de alterar e interrumpir la linealidad histórica y el orden dominante, como terreno fundamental en la configuración de las rutas para intervenir políticamente en la transformación y creación

de otros mundos. La práctica política femenina nos ha enseñado mucho sobre el poder del lenguaje, poniendo en evidencia nuestra capacidad de nombrar el mundo en una clave que no sea la de la dominación ni de la cultura del desvínculo, asumiendo la posibilidad de enlazar razón y emoción, de poner el cuerpo para amalgamar teoría y práctica desde lo senti-pensante, cuestiones que por cierto son abordadas en este número de *Bajo el Volcán*.

En “El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo”, Raúl Zibechi nos comparte su mirada en torno a los límites del pensamiento occidental eurocentrado, a partir del cuestionamiento radical que tanto los pueblos indígenas como las luchas feministas plantean frente a los modos académicos de conocer la realidad. La impugnación de la relación sujeto-objeto que subyace a estas maneras hegemónicas de investigar, el rechazo de los formatos vanguardistas y jerárquicos de organización, la problematización del vínculo entre lo universal y lo particular en términos epistémicos, son algunos de los tópicos que el autor recupera en este artículo, teniendo como principal referencia los aportes teóricos formulados por un conjunto de activistas e intelectuales del sur global. Este crisol de resistencias contra el racismo y el patriarcado constituyen un acervo de saberes rebeldes que contribuyen a fortalecer un paradigma anti-sistémico y anti-colonial al que acudir, para defender y multiplicar formas de vida que permitan confrontar al capital y ensayar mundos nuevos aquí y ahora.

El texto de los argentinos Leonardo Rossi y Horacio Machado Aráoz “Repensar (la producción d-)el Pan, repensar (nuestra relación con) la Tierra. Clave para una renovación (y radicalización) del pensamiento crítico y las energías revolucionarias”, propone como punto de partida el reconocimiento de la relevancia del campesinado, ya no como sujeto anacrónico, sino como actor político central en la historia y en los procesos de transformación. De la mano de este argumento, los autores sostienen la necesidad de dotar de estatuto teórico-político a la cuestión agroalimentaria y a las prácticas agroecológicas vivas que en estos momentos son cruciales para garantizar la vida en tiempos de crisis civilizatoria.

Se propone revitalizar el horizonte de la Reforma Agraria, como modo comunitario de reconexión con la tierra. Desde una perspectiva de ecología política, entendida como un nuevo paradigma centrado en la comprensión de los procesos geológico-políticos de (re)producción de la vida, la cuestión agroalimentaria es un punto neurálgico para la renovación del pensamiento crítico y un potencial emancipatorio imprescindible de reconocerse en los tiempos que el Capitaloceno demanda.

El artículo de Boris Marañón Pimentel y Dania López Córdova, “Des/colonialidad del poder, crisis del ‘Progreso’-‘Desarrollo’ y emergencia de los Buenos vivires como nuevo horizonte de sentido histórico en América Latina”, busca discutir los alcances de los Buenos vivires como propuesta societal alternativa al patrón de poder actual. Los Buenos vivires (en plural) representan un nuevo horizonte histórico de sentido frente a la crisis multidimensional en curso; sin embargo, han sido descalificados/despreciados al imponerles cualidades/criterios de verdad eurocéntricos. Desde el pensamiento de Aníbal Quijano, sintetizado en su propuesta teórica de la Des/Colonialidad del poder, se critica dicho eurocentrismo y se trata de destacar la relevancia de estas otras formas de vida y convivencia civilizatoria.

En “Organización de la experiencia en la política de la diferencia femenina/feminista”, las autoras, Elia María del Carmen Méndez García y Raquel Gutiérrez Aguilar, analizan la vigencia y los retos de la perspectiva del partir de sí y de la práctica de la relación entre mujeres, teorizadas por la Comunidad filosófica Diótima, escuela de pensamiento feminista fundado por Luisa Muraro, Lia Cigarini y otras, que ha cultivado el llamado “pensamiento de la diferencia femenina” en Italia desde la década de los 80. Dicha perspectiva nutre y a la vez se reactualiza en las luchas desplegadas de los feminismos en su momento contemporáneo y su deseo de “cambiarlo todo” extendido a gran parte del planeta. La potencia de la circulación de las palabras en encuentros y conversaciones entre mujeres y otros cuerpos feminizados permite organizar la experiencia femenina y producir saberes, que resignifican

las vivencias e impulsan formas para comprender la realidad más allá de la clave igualitaria y ciudadana de la política e impulsar la transformación social en un sentido rebelde.

En el texto “Ecofeminismos al Sur: claves para pensar la vida en el centro desde Uruguay”, Alicia Migliaro González y Lorena Rodríguez Lezica realizan una genealogía que articula ecologismo radical y feminismo plebeyo, para plantear un cuestionamiento de lo que denominan el “mito de la excepcionalidad uruguaya”, con el propósito de reinscribir este territorio del cono sur en el marco de la realidad latinoamericana contemporánea. ¿Cómo se expresan las desigualdades ambientales y de género en este país? ¿Qué relación guardan estas desigualdades con las luchas emancipatorias que se desenvuelven en Uruguay y a escala regional? ¿Cuáles son los desafíos de un ecofeminismo situado e incompleto que aspira a confrontar de manera integral con el entronque de dominaciones vigente? Estas son algunas de las interrogantes que signan la reflexión de las autoras.

“(Auto)educándonos para Autogestionar: desalienación del trabajo desde prácticas (auto)educativas en la autogestión productiva”, de Vicente Pérez Ortiz, plantea la apuesta de caracterizar el potencial que tiene la praxis educativa como mecanismo de desalienación del trabajo en la autogestión productiva, a la luz de la experiencia de la Cooperativa de Trabajo CoEnergía en Chile. Desde la sistematización e investigación-acción-participativa de este proyecto productivo, el autor desmenuza las complejidades y disyuntivas que involucra la autogestión en su estrecho vínculo con las prácticas pedagógico-políticas. Una de las hipótesis principales que se postula es que la (auto)educación –entendida en un sentido amplio– resulta de suma relevancia como anticuerpo frente a la alienación al interior del proceso de trabajo. De ahí que sostenga que este tipo de experiencias, con sus vicisitudes, aciertos y dificultades, permite desde la praxis misma comprender las formas concretas mediante las cuales es posible combatir la enajenación, e incluso complejizar y enriquecer la concepción que

PRESENTACIÓN

se tiene del trabajo, desde una óptica integral que no se agota en sus aspectos técnico-productivos.

Finalmente, “Articulaciones otras de lo político. Lo local y lo común como intersticios para un pensamiento situado”, de Ana Victoria Britos Castro y Sofía Zurbriggen, repone ciertos debates planteados por referentes contemporáneos de la filosofía política latinoamericana, que han contribuido a la edificación de un pensamiento crítico a contrapelo de las corrientes hegemónicas y eurocéntricas en la región. La reivindicación de un enfoque genealógico, la condición multisocietal como clave de intelección del espacio-tiempo de lo local y una política otra que desborde los lugares tradicionales de la mera administración y pueda centrarse en la autorregulación de lo comunal, son algunos de los principales aportes de estas perspectivas emancipatorias, que habilitan a construir epistemes más abiertas y repensar los procesos de democratización más allá del horizonte político colonial-moderno.

Esperamos que el presente dossier estimule la reflexión militante y aporte herramientas para (re)establecer un nexo orgánico entre ciencia y revolución, desde la crítica despiadada de todo lo existente que contribuya a pensar el compromiso sin dejar de comprometer el pensamiento, a partir del análisis y la transformación de la compleja coyuntura que padecemos y habitamos. No caben dudas de que, ante tamaña crisis civilizatoria, la revitalización del pensar-hacer crítico es más urgente que nunca, aunque con una condición: ejercitar la imaginación política y apelar a la desmesura para continuar exigiendo lo imposible. Porque, al fin y al cabo, como suele cantar un poeta cubano, de lo posible ya se sabe demasiado.

Mina Lorena Navarro y Hernán Ouviaña
(coordinadores del dossier)

EL PENSAMIENTO CRÍTICO ANTE LOS DESAFÍOS DE ABAJO

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Raúl Zibechi¹

Recibido: 1 de octubre, 2019

Aprobado: 2 de enero, 2020

RESUMEN

Los límites del pensamiento crítico occidental se relacionan en primer lugar con su pretensión de universalidad, que comenzó a ser cuestionada por los movimientos de liberación nacional en la década de 1960. Más recientemente, los pueblos originarios enseñan los límites de este pensamiento, con la emergencia de sujetos colectivos y prácticas ancladas en las comunidades. El pensamiento y las prácticas feministas han desbaratado la cultura que giraba en torno a la idea de vanguardia y están cuestionando agudamente los modos académicos de conocer e investigar en base a la relación sujeto-objeto.

Palabras clave: pensamiento crítico, patriarcado, eurocentrismo, pueblos originarios, feminismo.

ABSTRACT

The limits of Western critical thought are related primarily to their claim to universality, which began to be questioned by national liberation movements in the 60s. More recently, native peoples teach the limits of this thought, with the emergence of collective subjects and practices anchored in the communities. Feminist thinking and practices, have thwarted the culture that revolved around the idea of avant-garde and are deeply

¹ Periodista, activista, pensador y escritor uruguayo.

questioned the academic ways of know and research based on the subject-object relationship.

Key words: critical thought, patriarchy, eurocentrism, original peoples, feminism.

La irrupción de una nueva oleada feminista y el prolongado activismo de los pueblos originarios, o sea los conflictos anti-patriarcales y anti-coloniales, están mostrando los límites que presenta el pensamiento crítico occidental, euro y estadocéntrico. Desde la caída del socialismo real, este pensamiento deambula entre su reafirmación identitaria de viejos y perimidos conceptos, hasta la búsqueda de nuevos horizontes, sin conseguir articular un análisis a la altura de la crisis civilizatoria en curso.

Ciertamente, los movimientos anti-sistémicos no son los únicos actores que desnudan los límites del pensamiento crítico. La crisis ambiental, el caos climático y la crisis civilizatoria, procesos enmarañados y estrechamente vinculados entre sí, contribuyen de modo sobresaliente a poner en cuestión algunos supuestos básicos del armazón teórico de cuño emancipatorio, a menudo anclado en la centralidad concedida a la economía, al desarrollo y a una concepción del progreso que ha sido extensamente criticada desde los escritos de Walter Benjamin, pero que encuentra enormes dificultades para ser superada (Benjamin, 2010).

En este sentido, vale destacar la fuerza insólita que mantienen algunas ideas entre la intelectualidad de izquierda y progresista, pese a que están en debate desde hace casi un siglo y han mostrado que conducen a la humanidad hacia el colapso. El concepto mismo de revolución, como sostiene Bolívar Echeverría al comentar a Benjamin, no debe ser sacrificado en aras de un futuro promisorio, sino que debe contemplar “una dimensión que la abre hacia el pasado” (Echeverría, 2010: 41).

Conceptos como Buen Vivir/Buena Vida (Sumak Kawsay/ Suma Qmaña), están comenzando a ocupar el lugar que tenían otros, como modo de producción, por ejemplo, ya que va ganando

terreno la idea de que no deben extenderse conceptos creados para dar cuenta de una realidad concreta, a otros mundos completamente diferentes, como sostuvo Pierre Clastres en su polémica con antropólogos marxistas (Clastres, 2010). Del mismo modo, la teorización de las feministas en torno a la centralidad de la reproducción en la vida de las mujeres y de las comunidades, viene a desplazar el papel omnímodo que la ciencia social inspirada en Marx concedió al sujeto clase obrera por considerar central su papel en la producción (Federici, 2013).

Podríamos reflexionar en un sentido similar con conceptos como estructura y superestructura, dictadura del proletariado y con la idea de socialismo, un conjunto de nociones que dejaron de ocupar un lugar central en el pensamiento crítico o bien son utilizadas, como la última, en sentidos completamente diferentes a los originales como sucede con “socialismo del siglo XXI”.

En las líneas que siguen me propongo indagar algunos de los límites del pensamiento crítico, por un lado, y en los modos como podría salir de esta encerrona en las cosmovisiones occidentales que ya no pueden inspirar luchas emancipatorias en una situación de crecientes tensiones globales. Esos límites están agudizados por la crisis civilizatoria, que opera neutralizando los modos de conocer tradicionales anclados en la relación colonial sujeto-objeto (Tuhiwai, 2016).

ENTRE LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR

Immanuel Wallerstein sostiene que los desafíos más importantes que se le presentan a las ciencias sociales anidan en el eurocentrismo/colonialismo y en el feminismo, a los que debemos agregar los distintos conceptos del tiempo social, la racionalidad y la modernidad (Wallerstein, 1999). Creo que los dos primeros aspectos citados, a los que pueden sumarse otros, están estrechamente en-

trelazados, aunque vamos a abordarlos de forma separada para poder profundizar el análisis.

La pretensión de universalidad de las ciencias sociales y del pensamiento crítico, sigue siendo hegemónica aunque también ha sufrido críticas importantes y retrocesos parciales. Aunque el eurocentrismo parezca un tema de actualidad, la crítica desde el ámbito político hunde sus raíces en la década de 1950, cuando Aimé Césaire renunció al Partido Comunista Francés en su célebre carta a su secretario general, Maurice Thorez. Podríamos incluso remontarnos a la década de 1930, cuando Mao Zedong le dio la espalda a las iniciativas de la III Internacional para China, anunciando que la fuerza motriz de la revolución en ese país no era la clase obrera sino el campesinado.

Césaire redacta su carta de renuncia en 1956, el año del informe de Krushev al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, denunciando los crímenes de Stalin y también de la revolución húngara, aplastada cruelmente por el Ejército Rojo. En ella revela “estupor, dolor y vergüenza” ante los sucesos mencionados, pero también ante la pasividad del partido francés y, muy en particular, por el modo como enfoca la lucha de los pueblos colonizados por su liberación (Césaire, 2006: 77).

“La cuestión colonial”, escribe, “no puede ser tratada como una parte de un conjunto más importante” (Césaire, 2006: 79). Véase su cercanía con las críticas de los movimientos feministas, a quienes en aquellos años se les proponía posponer sus demandas hasta el triunfo de la revolución. En contra de las corrientes hegemónicas en las izquierdas y en el pensamiento crítico, Césaire consideraba que la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es más compleja por ser de una naturaleza distinta a la lucha de obrero francés contra el capitalismo. Denunciaba lo que consideraba como “paternalismo colonialista”, una concepción en boga en la primera mitad del siglo XX, que distinguía entre pueblos “avanzados” y pueblos “atrasados”, en una réplica exacta del pensamiento colonialista que llevaba a la izquierda a defender la tesis de que los primeros debían conducir a los segundos hacia el socialismo.

Me parece necesario destacar dos aspectos de este texto luminoso. El primero se refiere al tipo de organización que proponen los comunistas, circunscrita a enrolar a un pequeño número de personas en una organización jerarquizada y autoritaria. Propone lo contrario, una organización lo más amplia y flexible posible, “susceptible de impulsar al mayor número de personas”, en la cual los revolucionarios deberían desempeñar “un papel de levadura, de inspiradores” (Césaire, 2006: 80). En los hechos, está proponiendo formas inspiradas en la comunidad, de carácter no vanguardista, donde los campesinos crearán organizaciones “hechas por ellos y adaptadas a objetivos que sólo ellos pueden determinar” (Césaire, 2006: 81).

Aunque no lo menciona de forma expresa, está apuntando a la auto-organización de los pueblos negros. Una crítica que Fanon expresará en *Los condenados de la tierra*, cuando denuncia al mismo partido por limitarse a trabajar en Argelia con las elites de obreros urbanos y funcionarios, que son apenas el 1% de la población, mientras desprecia a las masas campesinas y desestima el activismo en las áreas rurales (Fanon, 1999: 86). En contra de la concepción política vanguardista y elitista que buscan dirigir a los pueblos desde afuera y desde arriba, Césaire apuesta al desarrollo de los pueblos “por crecimiento interno, por necesidad interior, por progreso orgánico, sin que nada externo venga a entorpecer este crecimiento” (Césaire, 2006: 81). A mi modo de ver, esta es la forma como se vienen expandiendo los movimientos de mujeres y de los pueblos originarios en América Latina en las últimas décadas.

La segunda cuestión que aborda es la relación entre lo universal y lo particular. Rechaza que los comunistas piensen en los pueblos (en las mujeres, podría agregarse en este período) como meras piezas de una estrategia mundial. Rechaza tanto enterrarse en un particularismo estrecho como en “un universalismo descarnado”, porque las izquierdas pueden perderse tanto por encerrarse en lo particular como por disolverse en lo universal. Como destaca Wallerstein, la izquierda está debatiendo desde aquellos años “cómo configurar una forma de universalismo constituida por la profundización de múltiples particularidades” (Wallerstein, 2006:

12). Este debate está lejos de haber sido saldado y está en el centro de la crisis del pensamiento crítico que vivimos.

El sociólogo egipcio Anouar Abdel-Malek, en su obra *Dialéctica social*, destaca la temporalidad de las ideas y su limitación en el tiempo y en el espacio. “¿Cómo pensar en el universalismo siendo, también él, afectado por la contingencia, marcado por la necesidad histórica, esto es, históricamente determinado como concepción del mundo?” (Abel-Malek, 1975: 18). Quizá por eso nos recuerda que el término “descolonización” es privativo de los “occidentocentristas”, porque toma como eje del análisis la penetración occidental en Asia y África, o sea “un proceso de civilización” que es confrontado por el resurgimiento de Oriente, impulsado por los procesos de liberación nacional o de revoluciones nacionales.

Abdel Malek fue un crítico feroz y pionero del orientalismo, al punto que “defendía la tesis de que orientalismo y colonización participaron de la mano en la aventura colonial” (López García, 2012). Pero tampoco se conformó con la denuncia, sino que indagó en los caminos para superar el colonialismo y el imperialismo. Para salir de la abstracción universalista se aboca a estudiar la “especificidad histórica” de las naciones oprimidas, tarea en la que opta por dividir el mundo entre dos civilizaciones o “círculos exteriores” (la china y la indoaria) y múltiples áreas culturales o “círculos intermedios”. Porque considera que “no hay universal sin comparaciones”, se aboca por tanto a la dialéctica de lo específico, que le permite profundizar en las diferencias y particularidades que forman parte de lo universal (Abdel-Malek, 1975: 197).

En esa dirección, señala los límites del marxismo como “concepción sociológica general”, ya que “los resultados de la aplicación de esa clave a sociedades industriales avanzadas, no podrá aportar contribuciones duraderas a las civilizaciones no occidentales en el momento de su renacimiento” (Abdel-Malek, 1975: 200). Escribe en los años de la resistencia victoriosa de Vietnam a la invasión de los Estados Unidos y de la revolución cultural china, que mostraba distancias del socialismo soviético. Sin embargo, si el marxismo se aplicara, sostiene, “a partir del principio de la especi-

ficidad histórica”, sería un instrumento de enorme validez para la comprensión de las civilizaciones no occidentales.

Formula los límites de la teoría del imperialismo tal como se estaba difundiendo en la década de 1960, porque aparece desgajada de los movimientos nacionales: “Si estudiamos los trabajos que se dicen científicos sobre el imperialismo, constatamos que el pensamiento comprometido, desde hace un siglo y medio, en la lucha contra el colonialismo y el imperialismo, está prácticamente ausente” (Abdel-Malek, 1975: 203). Recordemos que en esos años el imperialismo era analizado como un fenómeno básicamente económico y político-militar, con la consiguiente denuncia de las fechorías de Occidente en el tercer mundo, lo suponía apenas una mirada eurocéntrica invertida, en la cual los pueblos oprimidos eran condenados al lugar de víctimas que, por lo tanto, no podrían emanciparse por sí mismos (Pratt, 2011).

Según Abel-Malek, no es posible comprender el imperialismo (ni el colonialismo, y agregaría también el patriarcado) sin tomar como punto de partida el conflicto con los movimientos nacionalistas (y feministas). Limitarse al análisis de la acumulación en el centro, de la primacía del capital financiero y los monopolios, de la exportación de capital y de los intereses del complejo militar-industrial, implica sacrificar a quienes resisten en el altar del universalismo, o reducirlos a meros objetos de análisis:

Sólo hay imperialismo a partir del propio hecho de la existencia de naciones, de formaciones nacionales, de movimientos nacionales que se basan en la voluntad de independencia y de autonomía, voluntad que el colonialismo, y después el imperialismo, se proponen someter, subyugar, desmantelar y destruir (Abdel-Malek, 1975: 223-224).

En este punto, su mirada centrada en el conflicto y no en la estructura, dialoga con el pensamiento de E. P. Thompson, que en esos mismos años rehuía de los esquemas abstractos y universalistas

desgajados del marxismo soviético, cuando escribía *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963).

Finalmente, quisiera advertir sobre las dificultades que le presenta a Abdel-Malek, en su propósito de comparación, la heterogeneidad de América Latina. Hay algo en su análisis que no termina de cerrar, en particular, cuando se ve obligado a dividir la región en un área cultural indo-europea, pero relacionada a la vez con África, en la cual incluye a las regiones de mayorías negras como Brasil y el Caribe, pero no consigue incluir a los pueblos originarios en ninguna de las dos civilizaciones que describe (Abdel-Malek, 1975: 70).

Esta dificultad nos remite a una de las principales características de la región latinoamericana: su heterogeneidad histórico-estructural (Quijano, 2000). El pensamiento crítico encuentra aquí uno de sus límites mayores, que deriva de la dificultad e incapacidad para pensar y elaborar conceptos desde la experiencia histórica y la realidad de los pueblos, en vez de generalizar e imponer ideas y conceptos elaborados en el Norte global.

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS COMO SUJETOS DEL CONOCIMIENTO CRÍTICO

En las últimas décadas los pueblos han mostrado una notable capacidad de producir pensamientos propios, con base en sus experiencias y cosmovisiones. En las líneas que siguen, y sólo a modo de introducción al debate, quisiera trazar un puente entre el pensamiento amáutico de Fausto Reinaga y las ideas expresadas por el subcomandante insurgente Moisés en el encuentro *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista*.

Como señala Esteban Ticona, “Reinaga no es un intelectual que parte de la teoría para interpretar la realidad boliviana y del mundo, es un pensador que aprendió a interpretar la realidad desde la praxis de vida”, práctica que lo conecta con personalidades como Fanon, entre otras (Ticona, 2015: 103). Este anclaje en la

experiencia de vida, le permite traspasar las fronteras entre corrientes de pensamiento y disciplinas académicas, ya que no tiene necesidad de restringirse a ninguna de ellas. Pero también le permite abordar desde el pensamiento indio los problemas globales y, muy en particular, la colonización.

Un proceso notable en Reinaga es su tránsito del pensamiento indio al amáutico, por no mencionar sus inicios en el marxismo-leninismo. En este proceso, el *Manifiesto de Tiwanaku* emitido en 1973 por cuatro organizaciones indianistas “al pie de las grandiosas piedras incaicas de Tiwanaku, fue difundido clandestinamente en castellano, quechua y aymara y utilizado como texto para la formación de cuadros en plena dictadura de Hugo Bánzer (1971-1978)”, se convierte rápidamente en el inicio de “la descolonización cultural, política y económica del país” (Ticona, 2015: 117). Se trata de una nueva conciencia indígena que se relaciona con la revolución nacional de 1952, pero que reacciona a la continuidad de la situación colonial, enlazando la “memoria larga” de las luchas anticoloniales con la “memoria corta” de las luchas campesinas y mineras en torno del 52, como señala Silvia Rivera.

El Manifiesto de Tiwanaku y el nacimiento de la corriente katarista sobre las huellas de lo andando por el indianismo, fue posible por las conquistas de la revolución en materia de educación y participación política de campesinos e indios, pero también por el “carácter inacabado de estas conquistas liberales” (Ticona, 2015: 121). El indio es, para Reinaga, la nación oprimida, un colectivo humano que lucha por su liberación. No es color de piel sino relación estrecha con la naturaleza y la vida, pero también una nación/pueblo portadora de una cultura, una religión y una filosofía propias. De ahí que el indianismo es el espíritu y la organización capaces de encauzar la revolución india, orientando la guerra contra los opresores.

Las ideas de Reinaga están adscritas a la voluntad de liberación de un pueblo oprimido. Su pensamiento amáutico parte de este punto para profundizar la relación de los pueblos originarios con la naturaleza, poniendo en cuestión la centralidad del ser hu-

mano para abrirse a una concepción cósmica del universo y de la vida. En ese sentido, “Reinaga es el principal precursor de lo que hoy se denomina Buen Vivir” (Ticona, 2015, 136).

Quiero destacar algunos aspectos del pensamiento amáutico para hacerlo dialogar con el zapatismo. La concepción amáutica del tiempo es circular; los pueblos originarios piensan y sienten como comunidad y el objetivo de la acción colectiva no es el progreso sino una relación diferente con el pasado o, en palabras de Reinaga, “volver al camino” o “entrar en camino” (Reinaga, 2015: 141). Vale insistir en que no se trata de una teoría sino de una lectura de la propia experiencia, individual y colectiva.

Moisés en su alocución “Economía Política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas”, en el marco del encuentro *Pensamiento Crítico frente a la Hidra capitalista*, reflexiona sobre la economía de las comunidades. Dos claves aparecen desde el comienzo: la tierra recuperada (a la que denomina “madre tierra”) y el trabajo colectivo, que siempre están anudadas, inseparables, como seña de identidad zapatista (Moisés, 2015: 83). A lo largo de tres décadas debieron inventar los modos de sobrevivir frente a los intentos del Estado de controlarlos y despojarlos de sus tierras, luego de haber sido expulsados de sus espacios ancestrales por el colonialismo y el capitalismo en busca de riquezas.

El trabajo colectivo es el núcleo del movimiento zapatista y, diría, de todo movimiento que incluya pueblos originarios, bajo nombres diversos como *minga*, *tequio*, *k'ax k'ol*, *amingáta nendive* o reciprocidad para los guaraníes, *guelaguetza* para los zapotecos, y así en cada pueblo. El trabajo colectivo o comunal es la columna vertebral de la vida de los pueblos originarios:

El gobierno comunal indígena es la organización política para garantizar la reproducción de la vida en las comunidades, donde el *k'ax k'ol* es el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todas y todos (Tzul, 2015: 133).

La forma de autogobierno gira también, como la producción y la reproducción de la vida, en torno a los trabajos colectivos de pueblos, municipios y regiones y es, por lo tanto, diverso y descentralizado como las propias comunidades. Aunque el trabajo colectivo incluye a todas las personas que integran el movimiento, los modos, los tiempos y las características se definen en cada lugar, de manera autónoma. En coincidencia con lo que plantea Tzul, Moisés destaca que los trabajos colectivos les han permitido “vigilar al gobierno, porque son los que administran, el gobierno, la junta de buen gobierno, o los Marez” (Moisés, 2015: 106).

Con base en lo anterior, propongo algunas ideas como puentes entre los modos de mirar el mundo de Fausto Reinaga y del subcomandante Moisés, que se podrían extender a otras experiencias de los pueblos originarios, como las reflexiones que encarnan pensadores indígenas como el nasa Lorenzo Muelas, el mixe Floriberto Díaz y el quichua Luis Macas, entre muchos otros.

En primer lugar, tanto Moisés como Reinaga reflexionan sobre su experiencia de vida, no toman ideas de libros y las “bajan” a la realidad, sino que buscan sistematizar lo que hacen los pueblos, en lucha por su reproducción como pueblos. En este punto aparecen dos cuestiones a tener en cuenta. Una es que la reflexión sobre la experiencia propia no pretenden codificarla como “teoría”, ni buscan un reconocimiento universal. Dos, se trata de una suerte de auto-reflexión sobre las experiencias colectivas, rompiendo la tradicional relación entre investigador (o dirigente) e investigado (o bases), ya que las reflexiones buscan fortalecer el entramado comunitario en lo que podría definirse como “descolonización de las metodologías” (Tuhiwai, 2016).

La segunda cuestión es la importancia de la madre tierra, los cerros y los ríos, los cielos y las plantas. Estamos ante una pluralidad de sujetos con los cuales los pueblos interactúan en relación de interioridad, que es el único modo posible para mantener una relación equilibrada con lo que occidente denomina “naturaleza”. Pratt nos dice

que el sistema de clasificación del mundo natural creado por occidente en el Siglo XVIII, “saca a todas las cosas del mundo y las reorganiza dentro de una nueva formación de pensamiento cuyo valor radica, precisamente, en ser diferente del caótico original” (Pratt, 2010: 74).

Vale recordar que la sistematización de la naturaleza y del pensamiento son simultáneos en occidente y coinciden en el tiempo con el tráfico de esclavos, el sistema de plantaciones y el genocidio de los pueblos. En rigor, no coinciden sino que son la base material que hizo posible ambas sistematizaciones. Con el paso del tiempo, esclavitud, monocultivos y genocidios, podemos evaluarlos como “experimentos masivos de ingeniería social y disciplina, producción en serie, sistematización de la vida humana, estandarización de las personas” (Pratt, 2010: 80).

Las rebeliones de esclavos y de pueblos originarios interrumpen este proceso de sistematización, sujeción y control de la vida, y también el trabajo de investigadores y científicos. Por mucho que le pese al científico, “el término investigación está intrínsecamente ligado al imperialismo y colonialismo europeos”, siendo una de las palabras “más sucias en el vocabulario del mundo indígena” (Tuhiwai, 2015: 19). ¿Será por esta razón que los pensamientos y sentires del mundo de las personas oprimidas no puede ser reconocido como un saber auténtico por las academias y el pensamiento crítico?

La tercera es la centralidad de la comunidad. *Ayllu* como identidad para Reinaga; *trabajo colectivo* para Moisés. La comunidad no es una institución dotada de tierras colectivas, familias y autoridades elegidas en asambleas, ni puede circunscribirse a la existencia de bienes comunes comunitarios. La comunidad son los trabajos colectivos, que son los que aseguran la reproducción de la vida, cuestión que las cosas por sí mismas no pueden hacer (Zibechi, 2015). Estamos ante el conflicto entre la vida (y su reproducción) y la cosificación/abstracción de las relaciones sociales, que ha llevado a muchos a pensar que el Buen Vivir gira en torno a tener más objetos o a generalizar la propiedad colectiva.

ALGUNOS DESAFÍOS DE LOS FEMINISMOS PLEBEYOS

Ha pasado medio siglo desde la revolución mundial de 1968, cuyo epicentro fueron las universidades parisinas y de otros países del Norte y del Sur, donde las y los jóvenes cuestionaron el autoritarismo en las academias. Las feministas universitarias están mostrando que aquellas autoridades patriarcales han cambiado muy poco, ya que se suceden las denuncias por acoso, violencia y discriminación en espacios donde, se suponía, se había registrado algún avance en las asimétricas relaciones de género. Pese a todo, algunas cosas han cambiado en profundidad.

El pensamiento y las prácticas feministas han desbaratado la cultura que giraba en torno a la idea de vanguardia, tanto en la política como en el arte, y pusieron seriamente en cuestión los modos académicos de conocer e investigar con base en la relación sujeto-objeto. El cuestionamiento de las estructuras jerárquicas (desde las iglesias hasta los partidos) tiene en las feministas ferrosas defensoras. Es evidente que no han sido sólo las mujeres organizadas las que han promovido estos cambios en la cultura política, pero su crítica profunda al patriarcado está teniendo algunas consecuencias importantes.

En la ciudad de Montevideo (Uruguay) se celebra una marcha denominada “Alerta Feminista” cada vez que una mujer es asesinada, desde hace cinco años. Las marchas congregan entre 200 y dos mil mujeres y un puñado de varones que caminan al final o a los lados. Es una marcha combativa con gritos radicales contra el patriarcado, la violencia machista y el Estado. Una de las características más notables es que, al finalizar el recorrido, las mujeres leen de forma colectiva un texto que ha sido impreso y repartido durante la marcha (Furtado y Grabino, 2018: 105). Se ha prescindido de la clásica tarima, de la oradora y del coche de sonido que son habituales en las manifestaciones de los sindicatos y los partidos.

Las organizadoras, pertenecientes a la Coordinadora de Feminismos, sostienen que la lectura colectiva y en ronda es uno de los

rasgos más importantes de las acciones de calle del movimiento. Registran que este modo de hacer implica “un descentramiento del interlocutor”, ya que se hablan a sí mismas, se distancian de la política representativa y estadocéntrica, y construyen una “constelación de voces” en la que participan tanto las más activas como las que sólo asisten a las marchas, rompiendo la dicotomía entre las que hablan y las que escuchan, entre las militantes y las seguidoras del movimiento (Furtado y Grabino, 2018: 106).

En los dos últimos 8 de Marzo hubo un debate entre mujeres articuladas en la Coordinadora de Feminismos y las feministas institucionales, que en acuerdo con las afiliadas a la central sindical defendían que al final de la marcha hubiera una tarima, una oradora que leyera un texto consensuado entre las convocantes. Luego de extensos e intensos debates, las organizaciones de mujeres más volcadas hacia la cultura política tradicional, como Cotidiano Mujer y la Intersocial, se vieron desbordadas por el activismo de las más jóvenes. Estas siguen convencidas de que colocar una tarima y una oradora es un modo de reproducir la cultura patriarcal. Fue una clara victoria de las mujeres jóvenes y radicales, en lo que puede interpretarse como un cambio extraordinario en la cultura política, lo que no quiere decir que las cosas no puedan retroceder.

En el último libro de la feminista ítalo-mexicana Francesca Gargallo, *Reflexiones en torno a ideas y prácticas del entre-mujeres a principios del siglo XXI*, analiza las tensas relaciones entre las feministas jóvenes universitarias y las autoridades académicas y los estudiantes varones. Sostiene que además de denunciar la violencia y los acosos de los docentes en la academia, ellas ya no encuentran aliciente en la competitividad, ni en igualarse con los varones, y tienden a volcarse en la producción intelectual autónoma y colectiva que en muchas ocasiones realizan fuera de las universidades, manifestando un rechazo a la autoría, tan venerada por los patriarcas académicos (Gargallo, 2018).

Un aspecto notable de este trabajo es la constatación de cómo están cambiando las relaciones entre generaciones de feministas. Según Gargallo, en el marco de una creciente violencia feminicida

muchas jóvenes universitarias muestran una actitud crítica hacia los estudios de género universitarios y los contenidos de esos estudios, mientras mantienen relaciones tensas con las “especialistas” en estudios de género que se desempeñan en la academia (Gargallo, 2018).

Esta nueva generación se resiste a acatar las recomendaciones de las feministas más experimentadas, a las que consideran “vacas sagradas” (profesoras y autoras reconocidas), que a su vez tienen poca o nula actuación en las calles y participación en los colectivos de base. Como feministas anti-neoliberales, muchas jóvenes universitarias están optando por la creación intelectual y artística colectiva y la expresión de sus emociones y sentimientos, antes que recorrer el camino individual e institucional para encumbrarse como profesionales.

Incluso los modos que utilizan a la hora de denunciar a los profesores acosadores, enseña vitalidad y métodos inéditos: la toma de aulas y espacios de poder en las universidades, cubriendo sus rostros para denunciar agresores y abriendo espacios separatistas que no responden “a la exigencia de un espacio propio para la autoconciencia de las mujeres, como sucedía en la década de 1970, sino para no ser agredidas, cuestionadas y ridiculizadas” (Gargallo, 2018).

Cambios similares, aunque de otras características, pude apreciar en tres visitas a comunidades campesinas e indígenas que realicé este año: en Temuco (Sur de Chile), en Río Blanco (Cuenca, Ecuador) y en San Francisco Echeverría (El Salvador). En el primer caso se trata de comunidades mapuche, donde el papel de las mujeres es notable en tres ámbitos bien diferentes: en el colectivo de comunicación *Mapuexpress*, entre las mujeres del mercado que desafían la prohibición y persecución municipal de la venta ambulante y entre las académicas de la Universidad Austral que integran el Colectivo de Historia Mapuche (Zibechi, 2019a y 2019b).

San Francisco es un pueblo de poco más de mil habitantes, fruto de la repoblación que comenzaron las familias campesinas en la etapa final de la guerra, hacia fines de la década de 1980.

En la Asociación de Desarrollo Comunal, la inmensa mayoría de las personas organizadas son mujeres, siendo las que impulsan las comisiones más numerosas y las que empujan las actividades que buscan reproducir la vida de la comunidad, como el impulso de cooperativas de trabajo, la limpieza urbana, el sostenimiento de la biblioteca comunitaria y la denuncia del uso de agroquímicos en los cultivos de maíz de los campesinos locales, todos ex combatientes de la guerrilla.

El caso más notable es el de Ecuador, donde las mujeres no sólo juegan el papel central en la resistencia a la minería, ampliamente reconocido por los varones de las comunidades que luchan, sino que cuentan con el colectivo “Defensoras de la Pachamama” que es vital en los cuidados de la vida y de la madre tierra. Ese colectivo fue creado por parteras de la parroquia de Molleturo (macizo de Cajas, Cuenca), donde más de 30 comunidades resisten la minería y llegaron a quemar el campamento de la china Ecuagold-mining el 8 de mayo de 2018 (Zibechi, 2019c).

En efecto, el Frente de Mujeres Defensoras de la Pachamama (nombradas popularmente como *pachamamas*) se creó en 2008 por campesinas e indígenas cuya presencia “puede explicarse por el propio rol que tienen en las familias y las comunidades como guardianas de las necesidades e intereses de la reproducción, que se ven directamente afectados o puestos en riesgo con el desarrollo de la minaría” (Solano, 2013: 59). La socióloga Lina Solano entiende que la posición social de estas mujeres les permite una mayor comprensión de las prioridades para la supervivencia de las familias y tienen, entre otras cualidades, un contacto estrecho y afectivo con el agua que contaminan las mineras. En efecto, su doble papel de madres y parteras, les permite comprender las urgencias que les impone la defensa de la vida: “Cuando las fuentes de agua son afectadas, ellas deben recorrer largas distancias para abastecerse, lo que aumenta su carga de trabajo” (Solano, 2013: 63). Además, las mineras sólo emplean mujeres para limpieza y cocina.

En la investigación para su tesis de maestría, Solano recoge testimonios de mujeres originarias sobre persecuciones policiales

y enjuiciamientos, tanto de las *pachamamas* como del Frente de Mujeres Guardianas de la Amazonía, casi todas sin la menor experiencia organizativa previa.

“Nuestra niñez era el agua, lo más era el agua del río que corría”, recuerda Francisca, de 70 años.

“Era maravilloso... comíamos agua de los pozos, íbamos a bañar en el río, el agua del río traíamos, cargábamos en los cántaros... era una vida muy bonita”, exclama Isaura, de 72, ambas de comunidades rurales de Tarqui y Victoria de Portete (Solano, 2013: 119-120).

Cuando los ciudadanos decimos “el agua es vida”, formulamos un eslogan abstracto, como tantos otros. Para las comuneras, en cambio, es la vida misma. El agua es sujeto de sus vidas, como el páramo y las cumbres nevadas, las plantas y los animales. Quizá por eso los liderazgos colectivos surgen de modo natural, como los manantiales, pasando por el costado de egos y protagonismos, tan propios del mundo de los varones. En este punto, debo señalar que el hecho de que las *pachamamas* sean en su mayoría parteras, les concede un lugar de respeto y de autoridad moral en sus comunidades, según pude comprobar en los intercambios en la comunidad San Pedro de Yumate, donde funciona un control comunitario para evitar el paso de camiones y maquinaria de la minera (Zibechei, 2019c).

RECAPITULANDO

La crisis civilizatoria sucede cuando los nuevos problemas no pueden resolverse con los recursos que tiene esa civilización. El pensamiento crítico surgió en el norte del planeta, estrechamente vinculado a las revoluciones francesa y rusa, a la experiencia de la Comuna de París y al accionar del movimiento obrero y socialista del siglo XIX y comienzos del XX. Buena parte de los conceptos fraguados en esa situación (desde revolución hasta *tabula rasa*) no pueden ser trasplantados a cualquier lugar del mundo sin recaer en prácticas coloniales.

En este período de crisis sistémica y civilizatoria, tenemos en América Latina la necesidad imperiosa de inspirarnos en los movimientos feministas y de los pueblos originarios para intentar superar los límites del pensamiento crítico eurocéntrico heredado. Las mujeres nos muestran formas no patriarcales de hacer política, que tienen en los modos de la reproducción su punto de partida e inspiración (Gutiérrez, 2015). Los pueblos, en tanto, ponen de relieve que la comunidad, anclada en los trabajos comunitarios, es la forma de vida que permite a la vez resistir al capital y crear mundos nuevos.

Cuando se anudan los feminismos de abajo y los pueblos originarios, como empieza a suceder en el torbellino de las crisis que padecemos, todo es posible: florecen mil ideas, se despliegan los más diversos modos de hacer, se entretajan las realidades con los sueños más insospechados, esos que nos permiten entrever que la creación de otros mundos depende sólo de nosotras, las personas que nos empeñamos en hacerlo posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Malek, Anouar (1975). *A dialéctica social*. Petrópolis: Paz e Terra.
- Benjamin, Walter (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Desdeabajo.
- Cesáire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Clastres, Pierre (2010). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus.
- Echevarría, Bolívar (2010). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Desdeabajo.
- Federici, Silvia (2013). *La revolución feminista inacabada*. México. Escuela Calpulli.
- Furtado, Victoria y Grabino, Valeria (2018). “Alertas feministas: lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur”. En: *Minervas. Momento de paro, tiempo de rebelión*. Montevideo.
- Gargallo, Francesca (2019). *Reflexiones en torno a ideas y prácticas del entre-mujeres a principios del siglo XXI*. Bogotá: Desdeabajo.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2015). "A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política". *El Apantle*, 1, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, octubre, 169-176.
- Fanon (1999). *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- López García, Bernabé (2012). "Anouar Abdel-Malek, sociólogo egipcio". *El País*. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2012/06/25/actualidad/1340658925_424955.html (consulta, 18/09/2019).
- Moisés, subcomandante insurgente (2015). "Economía política I y II. Una mirada desde las comunidades zapatistas". En: *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista* (pp. 77-108). México.
- Pratt, Marie Louise (2011). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina". En: Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO.
- Solano, Lina (2013). "Impactos sociales de la minería a gran escala en la fase de explotación y el rol de las Defensoras de la Pachamana en la resistencia a los proyectos Río Blanco y Quimsacocha". Tesis de Maestría en Sociología y Desarrollo. Universidad de Cuenca.
- Tuhiwai Smith, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías*. Santiago: LOM.
- Tzul Tzul, Gladys (2015). "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida". *El Apantle*, 1, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, octubre, 125-140.
- Wallerstein, Immanuel (2006). "Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud". En: *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 7-12). Madrid: Akal.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Zibechi, Raúl (2015). "Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos". *El Apantle*, 1, Puebla, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, octubre, 73-98.

- Zibeche, Raúl (2019a). “El colonialismo se estrella con las mujeres mapuche”. *La Jornada*, 16 de agosto. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2019/08/16/opinion/018a2pol> (consulta, 18/09/2019).
- Zibeche, Raúl (2019b). “En tierras mapuche”. *Rebellion*. 12 de febrero. Recuperado de <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=252309> (consulta, 18/09/2019).
- Zibeche, Raúl (2019c). “Defensoras de la Pachamama”. *Brecha*. 9 de agosto. Recuperado de <https://brecha.com.uy/defensoras-de-la-pachamama/> (consulta: 19/09/2019).

REPENSAR (LA PRODUCCIÓN D-)EL PAN, REPENSAR (NUESTRA RELACIÓN CON) LA TIERRA. CLAVE PARA UNA RENOVACIÓN (Y RADICALIZACIÓN) DEL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LAS ENERGÍAS REVOLUCIONARIAS

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Horacio Alejandro Machado Aróz

Recibido: 1 de octubre, 2019
Aprobado: 12 de diciembre, 2020

RESUMEN

El siguiente trabajo busca dotar de estatuto teórico político a las prácticas agrícolas que tienden a la autonomía y re-comunalización alimentaria como eje sobre el cual repensar la propia idea de Reforma Agraria, no ya como reparto de la tierra sino como re-entramarse en la tierra en forma de comunidades. Entendemos que en las agroculturas se disponen posibilidades ciertas de emancipación de la actual dinámica capitalista, siendo que allí se abren otras perspectivas ontológicas para las prácticas políticas que el tiempo del Capitaloceno demanda.

Palabras clave: Reforma Agraria, ontología política, agroculturas.

ABSTRACT

The following paper looks for a relevant place in political theory for the agrarian subjects trending on autonomy and communality inside the food relations. This is the beginning to suggest a new vision of Agrarian Reform, not only like a land distribution but us a possibility to link the web of the life between human communities and the earth. On this way, we

understand agrarian societies like seeds of alternative ontologies to struggle capitalism at this Capitalocene era.

Key Words: Agrarian Reform- political ontologies- agrarian societies

A MODO DE INTRODUCCIÓN, RESITUAR LA AGRICULTURA Y EL ALIMENTO

El proceso de la democratización empieza con revoluciones campesinas que fracasan. Culmina durante el siglo xx con revoluciones campesinas que triunfan [...]. Para quienes saborean las ironías de la Historia, resulta ciertamente curioso que el campesinado, en la era moderna, haya sido tan agente de la revolución como la máquina.

Barrington Moore, 1973: 367.

Trato de rescatar de la enorme prepotencia de la posteridad al pobre tejedor de medias, al tundidor ludita, al “obsoleto” tejedor en telar manual, al artesano “utópico” e incluso al iluso seguidor de Joanna Southcott. Es posible que sus oficios artesanales y sus tradiciones estuviesen muriendo; es posible que su hostilidad hacia el nuevo industrialismo fuese retrógrada; es posible que sus ideales comunitarios fuesen fantasías; es posible que sus conspiraciones insurreccionales fuesen temerarias: pero ellos vivieron en aquellos tiempos de agudos trastornos sociales y nosotros no. Sus aspiraciones eran válidas en términos de su propia expe-

riencia y, si fueron víctimas de la historia, siguen siendo víctimas, si se condenan sus propias vidas. Nuestro único criterio no debería ser si las acciones de un hombre están o no justificadas a la luz de la evolución posterior. Al fin y al cabo, nosotros mismos no estamos al final de la evolución social. En algunas de las causas perdidas de las gentes de la Revolución industrial podemos descubrir percepciones de males sociales que tenemos todavía que sanar.

Edward Thompson, “La Formación de la clase obrera en Inglaterra”, Prefacio, 1963e.

La relevancia política de la problemática agroalimentaria ha sido insuficiente y superficialmente considerada por cierta tradición de izquierda. Nos referimos, específicamente, a las corrientes que fueran impregnadas por las concepciones evolucionistas y tecno-productivistas de la historia y las sociedades humanas y que, luego –tras el decisivo experimento stalinista– se consolidarían como la izquierda “oficial”. Para ésta –desde sus comienzos hasta nuestros días–, la cuestión agroalimentaria ha sido generalmente marginalizada, cuando no, directamente ignorada; sobre todo, en sus consideraciones sobre los *sujetos* y el modo de concebir los *cambios políticos*.

En el siglo XIX, muchos de los análisis clasistas veían en el campesinado un sector anacrónico, una clase “en vías de extinción”. El proletariado industrial concentraba todas las miradas en cuanto sujeto histórico revolucionario ‘destinado’ a ser el partero que pusiera fin al capitalismo y diera a luz una nueva era política en la historia de la humanidad. Si esas visiones eran ya polémicas en aquella época, hoy resultan francamente inadmisibles. En pleno siglo XXI, diversas evidencias históricas y perspectivas de análisis muestran que lo efectivamente anacrónico y lo políticamente perimido han resultado ser justamente aquellas visiones de una izquierda prometeica, afiliadas a la religión del “progreso indefinido”, a la fe ciega en

la neutralidad política del “desarrollo tecno-científico” y, sobre todo, aferradas a una concepción determinista de la historia.

Por un lado, centrando la atención respecto a los sujetos del cambio, si algo nos enseña la historia política de la Modernidad es que las grandes revoluciones de esta época fueron protagonizadas no por “trabajadores de las fábricas” sino por “trabajadora/es de la tierra”. Empezando por la propia revolución rusa (e incluso, la misma revolución francesa) y siguiendo por las revoluciones mexicana y china, hasta la revolución cubana y la sandinista, todas ellas estuvieron motorizadas por vastos grupos poblacionales básicamente dedicados a la (auto)producción de alimentos.¹

¹ Vale acá la aguda reflexión de Armando Bartra sobre los presagios y los desvaríos ‘revolucionarios’ de la izquierda ortodoxa: “Paradójicamente, las revoluciones del muy revolucionario siglo XX —consumadas varias de ellas en nombre del visionario alemán— fueron un mentís a sus más caras predicciones. El asalto al cielo no se dio en los países industrializados de Europa donde las embarnechadas fuerzas productivas debían reventar las costuras de las relaciones de producción, sino en las orillas del sistema. Aunque pronosticada por el análisis económico, la revolución metropolitana no estalló. En cambio, la excéntrica y voluntarista revolución rusa fue el puente con insurrecciones igualmente precoces en países semicoloniales de Oriente. *Y si el proletariado industrial era la clase económicamente predestinada a encabezar las luchas por la liberación definitiva, fue el campesinado —desahuciado por la economía— quien protagonizó las grandes rebeliones del siglo pasado.* Y el marxismo se adaptó de grado o por fuerza a las insurgencias realmente existentes.

”Llamado a suceder al capitalismo monopolista en los países más desarrollados, el socialismo resultó en la práctica un curso inédito a la modernidad neocapitalista, una vía de industrialización y urbanización recorrida casi siempre por pueblos mayoritariamente campesinos en países económicamente demorados. Anunciado como el principio del fin del Estado dictatorial de clase, el socialismo devino hiperestatismo autoritario. La revolución resultó una aventura fracasada en sus pretensiones liberadoras radicales y el nuevo orden acabó siendo inhóspita estación de tránsito” (Bartra, 2014: 30; *Resaltados nuestros*).

Por otro lado, en cuanto al modo de concebir los cambios, también parece hoy ya caduca la idea de confiar la esperanza al “desarrollo de las fuerzas productivas”. En el siglo XXI no resulta admisible pasar por alto la indeleble huella de destructividad y contaminación a gran escala espacio-temporal dejada por el tan mentado “progreso tecnológico” de la modernidad capitalista. Suponer que sería posible desligar y neutralizar los efectos de destrucción y contaminación inherentes al metabolismo urbano-industrial del capital para redireccionarlo hacia una sociedad justa, igualitaria y sustentable; pensar que la “aceleración” de ese mismo curso de “desarrollo”, que ese mismo patrón tecnológico, generará la solución a los problemas que ha creado, se parece más a una apuesta ciega que a una vía racional, política y razonablemente fundamentada de concebir/construir el cambio.

Y estas consideraciones políticas sobre los supuestos y efectos del patrón tecnológico dominante son más graves y preocupantes en el específico plano del sistema agroalimentario mundial hegemónico. A casi sesenta años de la advertencia pionera de Rachel Carson (“*Silent Spring*”, 1960), no cabe hoy omitir la enorme cantidad y diversidad de evidencias empíricas acumuladas respecto a la toxicidad intrínseca y a los peligros y problemas no sólo sanitarios, sino también económicos, políticos y culturales propios de un modo de producir alimentos en base al uso masivo de herbicidas, insecticidas, antibióticos, sustancias químicas y organismos transgénicos, la sobresimplificación biológica de súper-extensiones cada vez más grandes y de regiones ecológicas enteras, el incremento constante de la escala de las maquinarias y de las distancias recorridas por los insumos –por tanto, de la quema de combustibles fósiles–, la uniformización de las dietas y el igualmente creciente control oligopólico de los flujos y cadenas agroalimentarias mundiales por parte de grandes corporaciones transnacionales.

Lamentablemente hasta ahora, a juzgar por las experiencias políticas recientes, estas cuestiones están lejos de formar parte de las agendas y los programas de acción de las fuerzas y organizaciones que se asumen de izquierda; sobre todo, de aquellas que siguen ape-

gadas a aquel sesgo decimonónico evolucionista-tecno-productivista y que, asimismo, se plantean como plano principal de lo político, la disputa en torno al control del Estado y el ejercicio del gobierno.

Por caso, las expresiones político-partidarias y gubernamentales surgidas de las luchas contra el neoliberalismo –con epicentro político en las experiencias latinoamericanas de este siglo– parecen haber omitido y/o renunciado a aspirar algún tipo de cambio en el plano del sistema agroalimentario hegemónico. Más bien, por el contrario, las políticas y lineamientos de los gobiernos progresistas contribuyeron decisivamente a su consolidación y profundización.

Entrampadas en el imaginario bienestarista de posguerra,² estas experiencias configuraron una expresión emblemática de absoluta desconsideración política sobre la cuestión agroalimentaria en particular, y sobre la cuestión ecológico-política en general. Para todos estos gobiernos, lo ecológico fue un irreductible punto ciego de sus políticas; y lo agroalimentario, un campo completamente cedido al *pool* de actores concentrados del capital agrario contemporáneo. De manera notoria en Brasil y Argentina, pero también allí donde el sector no es tan determinante de las economías nacionales como en los casos de Bolivia y Ecuador, los gobiernos progresistas de la región protagonizaron un ciclo de expansión inédita de la frontera del agronegocio. Hicieron de las exportaciones agrarias un pilar clave de su política económica

² Como planteamos en otros trabajos (Machado Aráoz, 2015), los “progresismos latinoamericanos” se centraron en la “lucha contra el neoliberalismo”, partiendo de una noción reduccionista y superficial del neoliberalismo. Así, focalizaron sus esfuerzos de “cambios” a nivel de una “recuperación de los niveles de actividad económica” y de “redistribución del ingreso”. En sus discursos y en sus prácticas las políticas gubernamentales estuvieron dirigidas a consolidar un proceso de crecimiento económico convencional, en base a la “recuperación del rol social del Estado” en el sostenimiento del nivel de empleos y salarios, y sobre todo, políticas sociales activas, financiadas justamente por la renta obtenida de las exportaciones primarias.

y de las políticas sociales con base en las cuales construyeron su ecuación de apoyo electoral. Más allá de ciertas incidencias conflictuales coyunturales,³ estos gobiernos prestaron un apoyo estructural y sistemático al modelo de agronegocios. De modo inversamente proporcional, pese a la afinidad histórica de estos gobiernos con los movimientos campesinos y organizaciones de

³ El caso del denominado “conflicto de la 125”, en Argentina, es un ejemplo paradigmático de los límites de la discusión dispuesta por estos gobiernos. Ese escenario de disputa en torno a la captación por parte del Estado de una mayor cuota de los derechos de exportación del sector sojero copó durante algunos meses de 2008 la agenda política institucional, con un campo semántico propuesto por el gobierno que operó principalmente bajo el registro “oligarquía versus pueblo”, pero que en el fondo nunca puso en cuestión la tenencia y uso de la tierra ni mucho menos cuestiones vinculadas a la soberanía alimentaria, los aspectos sanitarios del modelo de soja transgénica, y sus estructuras económicas profundas. En definitiva, como oportunamente señaló Norma Giarracca, el kirchnerismo no inventó el modelo sojero, pero “redobló la apuesta” y “decidió convertirse en socio vía retenciones” (Giarracca y Teubal, 2010: 351). Otro escenario de disputa entre un gobierno progresista y el agro hegemónico se dio en medio de la disputa entre Evo Morales y los prefectos y el establishment de la Media Luna Fértil en 2008. Algunos puntos de confrontación tuvieron que ver con la titulación de tierras a favor de comunidades indígenas y la decisión del Ejecutivo de frenar y/o restringir las exportaciones de producciones de origen agropecuario para priorizar el abasto interno de alimentos (OSAL, 2008. Disponible en: <https://bit.ly/31eazTP>). Estos lineamientos sumados al discurso de Morales hacia el exterior en defensa de la ‘madre tierra’ lo ubicaron en cierto imaginario progresista como un antagonista del agronegocios. Por el contrario, el balance de más de una década de gobierno del MAS deja a la vista una decidida política pública en favor de la expansión de la frontera del agronegocios, con introducción de nuevos transgénicos (<https://bit.ly/2B9s3WD>) y marcados avances sobre la floresta nativa (<https://bit.ly/33v9zMr>). Diversos análisis de Tierra (<http://www.ftierra.org>) ilustran de modo detallado esta complejidad.

pequeños productores rurales, las políticas desplegadas hacia el sector no pasaron el umbral de lo asistencial y el apoyo retórico.

Así, lejos de constituir un avance, la gestión de estos gobiernos en el plano agroalimentario significó un drástico retroceso ideológico y político. En los clásicos términos marxianos, circunscribieron sus (aspiraciones de) cambios al reducido campo de la *circulación* (redistribución), dejando inalterada e imperturbable la esfera de la *producción*. Plegados a los programas de transferencia condicionada de dinero como principal mecanismo redistributivo, estos gobiernos, en nombre de la izquierda, operaron en realidad un programa de la derecha. Se centraron en la lucha contra el hambre y no en la lucha contra la explotación.

Como sabemos, la preocupación por el hambre –así concebido aisladamente de las condiciones de producción, de Malthus en adelante– es un tema de la derecha. De la revolución francesa a la “primavera árabe”, la historia de la modernidad traza la constatación de una ley básica de los sistemas políticos: el decisivo poder desestabilizador de las hambrunas. Por eso, desde Bismarck al Banco Mundial,⁴ la derecha aprendió –muy a pesar de sus propios deseos y ‘principios’– que muchas veces, para asegurar la dominación, es preciso “repartir el pan”. Aunque quizás lo hayan olvidado, lo que diferencia crucialmente a la izquierda de la derecha fue el pasaje de la lucha por el *reparto del pan*, a la lucha por el

⁴ En el primer capítulo de su trabajo *Política y miseria* (2011), Raúl Zibechi da cuenta de la labor del Banco Mundial en los últimos cincuenta años y de la emblemática figura de Robert McNamara, como uno de los ideólogos clave de las “políticas sociales” que a derecha e izquierda lograron obturar el debate sobre la obscenidad del capitalismo para enfocar la atención de la política institucional en la crónica “lucha contra la pobreza”. Recupera Zibechi de McNamara (1972): “Cuando los privilegiados son pocos y los desesperadamente pobres son muchos, y cuando la brecha entre ambos grupos se profundiza en vez de disminuir, es apenas una cuestión de tiempo hasta que sea preciso escoger entre los costos políticos de una reforma y los costos políticos de una rebelión”.

reparto de la tierra. La reforma agraria fue el emblema del horizonte político buscado por las fuerzas revolucionarias del siglo pasado, en América Latina y en el mundo. El programa “Fome Cero” de Lula en Brasil y la AUH implementada por el kirchnerismo en la Argentina se financiaron paradójicamente con la ampliación del poder latifundinario; la consolidación del control del capital sobre el proceso de producción agroalimentaria. Esto –que no es sólo una coyuntura del pasado sino que tiene relevancia para el horizonte de futuro que se prefigura desde las izquierdas– permanece sin ser suficientemente problematizado.

Bajo el trasfondo de este panorama y de estas problemáticas, en este texto nos proponemos plantear y argumentar a favor de la necesidad de repensar radicalmente la cuestión agro-alimentaria (la de los suelos, los cuerpos y las subjetividades) desde una perspectiva de ecología política como un punto neurálgico para la renovación del pensamiento crítico y la radicalización de las aspiraciones revolucionarias. Asimismo, a renglón seguido, queremos plantear que las múltiples experiencias de comunidades de producción agroecológica vivas en nuestra región (y también en el mundo) constituyen algo más que meras “prácticas de resistencia” y de alcance limitado para el cambio político. Al contrario, pretendemos justificar que se trata de fenómenos de gran relevancia política en cuanto plantean un camino y un horizonte realista y auténticamente poscapitalista.

El eje de nuestra argumentación parte de afirmar la centralidad que los regímenes agroalimentarios tienen en cuanto factor estructurador de los sistemas políticos y socioecológicos de las poblaciones humanas. Con base en ello, planteamos la necesidad imperiosa de pensar y proyectar una profunda y radical transformación integral del actual modo hegemónico de concebir y producir los alimentos, como paso clave, prioritario, indispensable y fundamental para poder avanzar –en términos realistas y maximalistas– hacia sociedades no sólo sustentables, sino también de justicia, de igualdad, de libertad y de fraternidad. La idea básica que queremos defender acá sería que no es posible imaginar o proyectar en términos realis-

tas un horizonte de superación de la barbarie capitalista, sin pensar seriamente y modificar radicalmente nuestros modos contemporáneos, hegemónicos y naturalizados de *producir el pan*.

Nuestra trama argumentativa parte de explicitar una ecología política radical de los sistemas agroalimentarios. En base a la noción marxiana de “sociometabolismo” procuraremos poner de relieve la trascendencia ontológico-política que revisten los modos de concebir y producir los flujos energético-vitales que unen a los organismos humanos vivientes con la Tierra. Y sobre ese trasfondo, buscaremos explicitar las implicaciones y consecuencias políticas y ecológicas, antropológicas y geológicas de los trastornos sociometabólicos que implica y supone la dinámica de la acumulación capitalista en general, y en particular, el proceso de mercantilización –mecanización– industrialización del pan, de la tierra y del trabajo.

A continuación, presentaremos en contraste, una hermenéutica política de algunas experiencias locales de producción agroecológica, como procesos de reconfiguración de las relaciones sociales y de organización política que se construyen como modelos antagónicos al régimen del capital. Por último, a modo de conclusiones, volvemos sobre la noción de Reforma Agraria como paso necesario para la superación del capitalismo. En función de las luchas y las experiencias por la reapropiación del pan (y del trabajo) explicitaremos los nuevos y más radicales sentidos en los que cabría repensar la Reforma Agraria.

REGÍMENES AGROALIMENTARIOS, METABOLISMO SOCIAL Y ONTOLOGÍA POLÍTICA

El ser humano se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, momento que se haya condicionado por su condición

corpórea. Al producir sus medios de vida producen ya directamente su propia vida material [...]. Este modo de producción... es ya un determinado modo de vida de los seres humanos. Lo que son coincide con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen". Marx y Engels, *La ideología alemana*, 1846.

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar o modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto, sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (polis) de la comunidad (koinonia).

Bolívar Echeverría, "La forma 'natural' de la reproducción social", 1984.

Como punto de partida de nuestra argumentación, nos parece necesario enfatizar la centralidad no sólo política, sino ontológica que, en el caso de la especie humana, tiene el elemental, básico y cotidiano acto de procurar y producir sus propios alimentos. Más allá de constituir un obrar generalmente rutinizado –o precisamente por ello–, los distintos modos en que los humanos concebimos, producimos y consumimos los alimentos (esto es, los distintos tipos de *acoplamiento vital* que cada pueblo crea entre *cueros* y *territorio*; el modo de relacionamiento que cada población geohistórica concreta establece con la tierra, el agua, el clima y el conjunto de los seres vivos que hacen en general a la cadena de la biodiversidad en territorios habitados y producidos por agro-culturas específicas) están en la base de las formas específicas de relacionamiento social y organización política. Los modos histórico-concretos de tratar la

tierra, de producir y repartir los alimentos entre una cierta “comunidad de destinatarios”, involucran formas específicas de configuración de organismos humanos vivientes, de subjetividades, de sociabilidades/sensibilidades y, en definitiva, de estructuración, delimitación y “funcionamiento” de las colectividades políticas.

Dada la particularidad de las imbricaciones que en la materialidad de la vida específicamente humana se dan entre lo biológico y lo político, la alimentación tiene profundas implicaciones no sólo en el plano inmediato de la configuración recíproca y dialéctica que se verifica entre regímenes (agro-)alimentarios y regímenes políticos, sino ya también, en el plano de la larga duración de los procesos de vida, en términos antropológicos y geológicos. El modo como los humanos producimos los alimentos es el primer eslabón de cómo los humanos nos producimos a nosotros mismos, y de cómo –de tal modo, en cuanto fuerza geológica que somos– producimos/transformamos la Tierra en su integridad.

Desde la perspectiva de la ecología política que venimos trabajando –así, entendida como un nuevo paradigma centrado en la comprensión de los procesos geológico-políticos de (re)producción de la vida (Machado Aráoz, 2018)–, la alimentación en general tiene una relevancia ontológica fundamental, en cuanto acto y momento de realización (producción y transformación) de la Tierra como *comunidad-de-vida*; de la *vida* como *comunidad de seres y de especies* que, en su unidad y diversidad, conforman el sistema Tierra en tanto macro-organismo viviente (Lovelock, 1993; Margulis, 1995). Tomar nota de esto implica abrirse a la comprensión de que la diversidad de la vida se halla unida, conectada (diacrónica y sincrónicamente) por y a través de los flujos materiales y energéticos que van circulando por los organismos de todas las especies en el más básico acto de comer; acto por el cual, la totalidad nutre a cada individuo, sustenta la vida de cada ser vivo, pero también, por el cual, todos y cada uno de esos seres vivos se hacen partícipes del proceso general y común, de carácter microbiológico y macrogeológico, de re-producción de la Vida, en tanto bien común, por excelencia.

Pensar la alimentación en estos términos nos da una base para comprender lo político, desde una perspectiva radicalmente diferente a los de la teoría política moderna; pues implica, de partida, pensar al sujeto de la política no como individuo (aislado), sino como miembro de una comunidad; una comunidad de seres que no sólo involucra a la propia especie, sino que abarca a la biodiversidad toda, de la que insoslayablemente somos parte, en el mero acto de vivir. Permite tomar conciencia de hasta qué punto lo humano, es decir, lo político, está enraizado en la dimensión más general y compleja de la trama de la vida; pero también abre la posibilidad para (re)pensar o redefinir el lugar que lo humano y lo político tienen en el proceso de la vida en su conjunto.

En este plano, se vislumbra la particular relevancia ontológica que la producción alimentaria reviste en el caso de la condición específicamente humana. Por un lado, se ve el papel clave que tuvo la producción de alimentos en el propio proceso ontogénico de hominización y emergencia/irrupción de las agro-culturas. Lo humano emerge y se va moldeando como tal en y por el mismo tipo de actividad que la especie se ve compelida a desarrollar a fin de procurar y asegurar su subsistencia. En el acto de trabajar para producir –ante todo– sus propios alimentos, el *humanus* (que precisamente quiere decir “proveniente de la tierra”) se fue constituyendo a sí mismo, en tanto expresión o forma específica de la Tierra. Vale decir, *lo humano se produce en el proceso de producción del pan*. A lo largo de la historia, el alimento –la producción social de los alimentos humanos–, operó y opera así, como vector de comunión dialéctica y de co-constitución entre la *Naturaleza genérica* (el sistema Tierra, como entidad viviente) y la *naturaleza específica* (específicamente humana). Hoy, como organismos humanos vivientes, como expresión contemporánea de la especie, somos la condensación histórica-material de *lo que hemos comido*, pero, sobre todo, de *cómo hemos producido* lo que comimos.

Por otro lado, dada la extraordinaria capacidad transformadora (productiva o destructiva) que tiene el trabajo social humano, la irrupción de la especie marca un hito decisivo en el devenir geo-

lógico de la materia viviente en el planeta. A partir de entonces, la Tierra toda, desde sus entrañas más profundas hasta las altitudes últimas de su Biósfera, se haya sujeta al modo y sentido que adquiera la actividad productiva humana, sus ritmos, sus modos e intensidades, sus mediaciones tecnológicas, sus regulaciones sociales y políticas. El trabajo humano, siendo una fuerza telúrica, una expresión específica de la Tierra (naturaleza genérica), se vuelve sobre ella, provocando insoslayablemente una transformación integral de la misma. El trabajo humano transforma la Tierra a su imagen y semejanza (dicho con mayor precisión, la transforma a imagen y semejanza de los modos de producción vigentes en cada tiempo-espacio). Vale decir, el modo de producción social del sustento humano es al mismo tiempo un modo (geológico) de producción/transformación de la Tierra como totalidad viviente.

En definitiva, las afectaciones ontológicas de los regímenes agroalimentarios se evidencian o se plasman tanto en el plano micro-biopolítico (a nivel de los cuerpos y de la/s subjetividad/es) como en el macro-geológico-político (a nivel biosférico y de los procesos de larga duración de la materia viviente). El *modo de producción del pan* es un nodo clave en el proceso geo y sociometabólico de (re)producción de la vida en sí; de la vida *de* la Tierra y *en* la Tierra; y por supuesto, de la vida específicamente humana. El trato que le damos a la semilla, al suelo, al agua, a los micro-organismos, a todos y cada uno de los seres y procesos que intervienen y participan en nuestro proceso de producción del pan, es un acontecimiento tan políticamente relevante como el propio trato que le damos a nuestros congéneres, involucrados en el proceso de trabajo y también de consumo de ese pan. Los términos y condiciones de toda comunidad política se juegan y definen —en primer término— en ese lugar radical de la determinación de las condiciones de producción del pan y de la comensalidad; cómo, para qué y para quiénes se producen los frutos de la tierra fecundada por el obrar humano. El alimento sella material y espiritualmente la comunión vital entre Tierra y Trabajo; de allí que el modo como producimos el alimento afecta necesaria e insoslayablemente la vida en el plano genérica-

mente geológico y en el específicamente antropológico. El estado político y ecológico del mundo hoy, ya inmersos en el siglo XXI, bien expresa –a nuestro entender– los profundos trastornos derivados y resultantes del régimen agroalimentario del capital.

CAPITALISMO, FRACTURA SOCIOMETABÓLICA Y PLANTACIONOCENO

...el capitalismo, con sus impulsos específicos a la acumulación y la maximización de ganancias, no nació en la ciudad, sino en el campo, en un lugar muy concreto y muy tarde en la historia humana. No bastó con la simple extensión o expansión del trueque y el intercambio, sino que fue precisa una transformación completa de las relaciones y prácticas humanas más básicas, una ruptura con patrones de interacción con la naturaleza para la producción de las necesidades básicas de la vida que contaban con siglos de antigüedad. Si la tendencia a identificar el capitalismo con las ciudades va asociada a una tendencia a oscurecer la especificidad del capitalismo, una de las mejores formas de comprender dicha especificidad es atender a los orígenes agrarios del capitalismo.

E.M. Wood, 2016

Existe una secreta armonía entre la tierra y los pueblos a los que nutre y, cuando las sociedades imprudentes violan esta armonía, siempre terminan lamentándolo.
Eliseo Reclus, 1866; en Ross, 2016.

El carácter ontológico que la alimentación tiene para la estructuración de la vida humana, incluida la organización y dinámica política de los pueblos, reside precisamente en la intensidad y profundidad de las *afectaciones* que –en su proceso de producción y consumo– se dan entre la *tierra*, sus *frutos* (producidos también en co-laboración humana) y los *cuerpos*. Estas afecciones operan en ambas direcciones; son recíprocas y señalan una dinámica dialéctica de co-evolución: las transformaciones que se dan en el suelo impactan necesariamente en los cuerpos y viceversa. Son afecciones que no sólo involucran aspectos materiales (las afectaciones inseridas en el flujo metabólico de nutrientes, sustancias y microorganismos que se dan a nivel biológico, físico-químico, bacteriano, intra e intercelular entre los suelos y los cuerpos), sino que también implican dimensiones inseparablemente espirituales y simbólicas: la ritualidad, la simbología y el modo de *concebir* y *sentir* el trato con la tierra inciden e involucran un determinado modo de configuración de la/s sensibilidad/es, las afectividades y los sentimientos propiamente humanos. Trabajar la tierra y nutrirse de ella implica todo un flujo de energías físicas, psíquicas, intelectuales y afectivas, donde están implicados saberes, sabores y sentires, tanto como nutrientes y sustancias biológicas y físicas (aquellas que pongamos en juego en el acto de cultivar).

Sólo teniendo conciencia de la radicalidad de los vínculos ontológico-políticos que se dan en el acto de producir y consumir los alimentos es posible dimensionar la envergadura histórica de los trastornos (antropológicos-políticos y ecológicos-geológicos) que supuso la irrupción de la agricultura capitalista en el devenir de lo humano en la Tierra.

Tal como lo advirtiera Marx –de modo pionero, en toda su complejidad–, los orígenes del capitalismo están intrínsecamente vinculados a las profundas implicaciones de la *gran fractura sociometabólica*, desencadenada a partir de las transformaciones que operó en la agricultura. Aunque superficialmente se lo identifique como un fenómeno urbano-industrial, el capitalismo tiene su origen y base de apoyo en el proceso de *enclosures*, por los cuales no sólo tiene lugar la abrupta mercantilización forzada de la tierra y el trabajo,

sino también una violenta fractura ontológica (antropológica y geológica) entre la economía circular del valor de uso y la emergente economía lineal del valor de cambio, como fin y propósito de todo el sistema de producción y de vida. La noción de fractura metabólica que tan necesariamente recuperara John Bellamy Foster (2004) del análisis de Marx, no tiene que ver, así, sólo con el análisis inmediato de los desajustes que la agricultura capitalista opera en el ciclo de nutrientes y su doble cara de erosión y pérdida de fertilidad de los suelos y los efectos de contaminación en los saturados ambientes urbanos.⁵ En un nivel más profundo, la gran fractura sociometabólica que identifica Marx como clave de la acumulación capitalista refiere a la drástica alteración del sentido y la finalidad política de la producción: en el marco del sociometabolismo del capital, la producción deja de estar orientada (y regulada) por el imperativo de sustentar la vida y pasa a regirse por el automatismo de la incesante –y presuntamente ilimitada– búsqueda de *ganancias*.⁶

La gran fractura sociometabólica no acontece sólo a nivel de los ciclos bio-geoquímicos de los nutrientes del suelo, sino principalmente a nivel del vínculo simbólico-afectivo-religioso entre la tierra y el ser humano. Tiene que ver con el drástico cambio del estatus ontológico de la Tierra operado por la dinámica de objetiva-

⁵ Dice el autor de *El Capital (1867)*: “Con la supremacía sin cesar creciente de la población urbana, amontonada en grandes centros, paga la producción capitalista, de una parte, la potencialidad histórica de desarrollo de la sociedad y, de otra parte, perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, es decir, el retorno nutricional de los elementos extraídos de él por el hombre en forma de alimentación y vestido, entorpeciendo así lo que constituye la eterna condición natural para asegurar la fertilidad permanente de la tierra” (2014: Tomo I, libro I, 450).

⁶ Como consecuentemente analiza Polanyi, la gran fractura consiste en una *gran transformación* de la subjetividad política que coordina y mueve todo el sistema de producción. Para Polanyi, la irrupción del capitalismo se resume en el imperativo de “un cambio en la motivación de la acción por parte de los miembros de una sociedad: la motivación de la subsistencia debe ser sustituida por la motivación de la ganancia.” (Polanyi, 2003: 90).

lización-cientificación-mercantilización-militarización de la Tierra, ahora concebida no como Ser sagrado, sino como mera dotación de “recursos naturales” (Machado Aráoz, 2010). El “desencantamiento del mundo” que plantea el análisis weberiano como clave para la conformación de la racionalidad (capitalista) es un paso previo necesario para la mercantilización del mundo. Desde esta óptica, la gran transformación/fractura es la de la *disolución* del mundo como *mundo-de-la-vida* y la correlativa implantación del mundo fetichizado de las mercancías.

En términos histórico-materiales, la transformación capitalista de la agricultura provocó —ya en la etapa temprana del mercantilismo— una fenomenal crisis socioecológica, de generalizadas hambrunas y correlativa degradación de la fertilidad del suelo (Moore, 2003). La transformación del sustrato subjetivo de la clase dominante (la sustitución de la “mentalidad” aristócrata por la burguesa) implicó una mayor presión tributaria (y en dinero) sobre el campesinado y sobre la fertilidad del suelo. La guerra de conquista aceleró los medios de enriquecimiento y los mapas del comercio. Finalmente, los *enclosures*, la presión demográfica y las guerras de conquista traspasaron las fronteras geográficas de la península europea y, desde 1492 en adelante, se convirtieron en la ley del mundo (Moore, 2003; Wolf, 1984; Federici, 2004). Así, la transformación capitalista de la agricultura fue clave en el ad-venir del capital como Ecología-Mundo (Moore, 2003).

Un ejemplo emblemático de las drásticas transformaciones implicadas lo hallamos en el régimen de plantación, tan claramente destacado por Donna Haraway (2016) como engranaje clave del capital. El sistema de plantación condensa los trastornos sociometabólicos del capital sobre el flujo de la vida en general. Implica la imposición y mundialización del monocultivo como patrón de la producción agrícola; la concepción de la cosecha, no como alimento sino como *commodity*; la sustitución de trabajo *autónomo*⁷ por el trabajo esclavo; el mercado ve-

⁷ En los trabajos de Edward Thompson como en los de Silvia Federici pueden hallarse evidencias de los amplios grados de autonomía de la

cinal por el mercado mundial; los *compañeros*⁸ concretos de carne y hueso, por los consumidores abstractos de la “demanda global”. En definitiva, la irrupción del capital implicó una gran ruptura en el devenir de lo humano; en el *proceso de humanización*. Signa el pasaje del mundo agro-cultural a la nueva Era del Plantacionoceno:⁹ la agricultura deja de ser *fecundación* de la Tierra (incluida la forma específicamente humana) para pasar a significar *depredación* de recursos. Imposición del extractivismo como patrón civilizatorio.

DE LA CRISIS DE LA AGRICULTURA, A LA CRISIS DE LA COMENSALIDAD Y DE LA *HUMUSIDAD*

La vida civilizada no es más que un sucedáneo de lo que podría ser la vida del hombre en la tierra. Empezaré por lo más bajo de la escala: por ese asunto tan ordinario y terrenal que es comer y beber ¿Es que hay sucedáneos en ese terreno? Demasiados, por desgracia.

William Morris, 1894.

que gozaba el campesinado europeo antes de la Gran Transformación.

⁸ Etimológicamente, “compañero” significa los que comparten el pan; los que comen del mismo pan (del latín “com-edere”, comer; y “panis”, pan).

⁹ Donna Haraway creó el neologismo de *Plantationocene* “para designar a la transformación devastadora de granjas, pasturas y bosques a escala humana en plantaciones extractivas y cerradas, basadas en trabajo esclavo –y otras formas de explotación–, alienado y, generalmente, desplazado espacialmente”. La conexión del régimen de plantación con los orígenes del Antropoceno está justificado en el hecho de que “el sistema de siembra basado en el trabajo esclavo fue el modelo y motor de los sistemas de producción basados en máquinas devoradoras de carbono, frecuentemente citados como punto de inflexión para el Antropoceno” (Haraway, 2016: 18).

Lo lógica monocultural del capital deja atrás la “flecha del tiempo circular y la lanza hacia un adelante progresivo” (Tapia, 2009: 49). Los ciclos de la naturaleza dejan de regular el ciclo de la producción humana. El valor abstracto implica esta fractura espacio-temporal, que ontológicamente, existencialmente, va produciendo un correlativo distanciamiento entre lo humano y lo terráqueo. Bajo el vértigo de la acumulación sin fin, se abre un abismo, donde lo humano se piensa y se siente, *racional y visceralmente*, abstraído de la Tierra. En cuanto patrón civilizatorio, el capital presupone una subjetividad humana que no se siente absolutamente parte de los ciclos vitales de la Naturaleza; da lugar, por eso, a una forma de habitar el mundo bajo el prototipo de la *depredación*.

Es en ese sentido que hemos referido al extractivismo como matriz civilizatoria del capital (Machado Aráoz, 2016; 2019). No es que el extractivismo sea apenas un fenómeno relativo a actividades intensivas en la explotación de materias primas con profundos impactos ecológicos, aunque por cierto las comprenda. Se trata más bien de un *patrón de vida* hegemónico, excluyente; mundializado. Por tanto, el “problema” del extractivismo no es apenas local, sino global; y no sólo “ambiental”, sino civilizatorio. La cuestión de fondo es la de “*la depredación capitalista del mundo de la vida como tal* y de cómo ese *habitus depredador* afecta también, no sólo a los territorios objeto de depredación, sino, más decisivamente, a los sujetos depredadores” (Machado Aráoz, 2019: 221).

En este plano cobra relieve la gravosa inflexión des-humanizadora que, en la historia geológica de la materia viviente, implicó la irrupción del capitalismo. La mercantilización del pan (por tanto, de la tierra y del trabajo) involucró una drástica desorientación del sentido político y ontológico de la condición humana. De ser la especie por cuyo lugar en el proceso evolutivo de la vida le cabe el rol primordial del *cuidado* (Boff, 1996), pasa a convertirse en el principal factor de degradación/devaluación de la vida en sí; de sus fuentes, de sus medios; de su sentido. Mercantilización del pan es alteración del sentido político del alimento. Sus efectos más radicales se materializan en el desprecio absoluto con que el mundo moderno

del capital trata a la esfera del cuidado y los trabajos reproductivos; al mundo campesino (al trabajo agrícola); a la vida comunal, como forma primordial de lo político (Tapia, 2009; Gutiérrez, 2017).

El *habitus* depredador tiene así una impronta insoslayablemente patriarcal. Se refracta en una ontología que inferioriza los trabajos de cuidados y el valor de la esfera reproductiva; la feminización y la campesinidad de esos roles hacen de estos roles/sujetos, los cuerpos más afectados por las formas modernas de la esclavitud. La degradación de esos roles y cuerpos es correlativamente degradación de las esferas vitales: de la crianza, de la producción alimentaria; de la sociabilidad comunal; de la sostenibilidad ecosistémica y política de la Tierra. Vale decir, es la propia humanidad de lo humano lo que se va degradando, a medida que avanza el proceso erosivo del *habitus depredador*.

El modelo urbano-industrial, individualista y patriarcal del capital se ontologiza en formas de socialidad atomizadas y “crecientemente insensibles ante los requerimientos más elementales de la reproducción y el cuidado de la Vida” (Machado Aráoz, 2019: 222). Su avance se expresa en la implosión de las comunidades, y en la ruptura vincular con la Tierra-Madre; “pone en marcha una desterritorialización afectiva, un redireccionamiento del deseo y las sensibilidades en el tiempo abstracto del progreso” (Giraldo, 2018: 114). El impulso incesante de competitividad degrada integralmente el tejido de la vida; impone formas de vida ontológicamente desterritorializadas (Giraldo, 2018: 114), extrañando los cuerpos y los afectos del espacio habitado y la comunidad compartida. La enajenación del pan es enajenación de la Tierra; de la sensibilidad; de la con-fraternidad; de la politicidad de lo humano.

Si, como señaló Bolívar Echeverría, “el modo capitalista de la reproducción social se basa en algo que podríamos llamar represión y enajenación fundamental de lo político” (Bolívar Echeverría, 1986: 214), la fractura con las relaciones primarias que hacen a la auto-reproducción de las comunidades está en el centro mismo de la enajenación/despolitización de los sujetos. La mercantilización del pan es enajenación de la vida; erosión de la politicidad como

condición distintiva de lo humano. En esta dirección Bolívar Echeverría plantea que:

El sujeto social que se reproduce de manera mercantil logra efectivamente mantenerse en vida, y este hecho hace que esa manera parezca ser la única adecuada y natural que pueda tener su reproducción. Esa supervivencia la consigue, sin embargo, mediante el sacrificio de lo que hay más esencial en él mismo; la consigue gracias a la represión de su capacidad política. Su vida podrá ser mejor o peor: nunca será efectivamente suya; nunca se organizará realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su perfeccionamiento como entidad comunitaria (Echeverría, 1986: 217).

La erosión de la politicidad de lo humano implica la naturalización de la guerra como forma de lo político. Y esta civilización, como se ha dicho, ha nacido del grito “¡Tierra!” (Machado Aráoz, 2018b), como un grito de guerra; una guerra de conquista. El ataque a la tierra es ataque a nuestra vida como especie, pero es ataque a nuestra propia capacidad humana de auto-cuidarnos, es decir, a nuestras formas políticas de producir y reproducir vida en forma colectiva. Con precisión, Vandana Shiva plantea que:

cuando se aplica a la agricultura y al sistema alimentario, un paradigma que se sustenta en la violencia de la guerra y en unas estructuras mentales que se rigen por lo militar lo único que se hace es llevar la guerra a nuestros campos, a nuestros platos y a nuestro cuerpo (2017: 9).

Se vislumbra, así, la envergadura de los extravíos ontológicos implicados en el devenir capital del mundo; un devenir, cuyos orígenes están –como se planteó– en la drástica mercantilización del pan. La mercantilización del pan es ruptura ontológica de los vínculos de con-fraternidad. Su expresión más elemental se plasma, a nivel de los individuos, en la crisis sanitaria de los cuerpos; y a nivel colectivo, en la crisis de comensalidad. Sobre lo primero, no es

necesario abundar.¹⁰ Sabido es que el paisaje contemporáneo está configurado por una sucesión de cosechas récord, pero al mismo tiempo, de desperdicio de alimentos récord, de obesidad récord, y de hambre récord; de multitudes que no tienen que comer y de inmensas mayorías que no sabemos qué comemos. Del miedo al hambre y del miedo a lo que estamos “obligados” a comer.

Sobre lo segundo, es preciso recalcar que la expresión más dramática de la erosión de lo humano se encuentra en la fenomenal *crisis de comensalidad* (Aguirre, 2017) que parece ser el síntoma emblemático de la época. Pues, la comensalidad (el sentido cultural de la comida compartida; de lo que se produce y se cocina para comer en-común-unión) constituye desde los orígenes de nuestra especie, la hebra más preciada del tejido de la vida específicamen-

¹⁰ Sólo a modo ilustrativo, cabe consignar que la última encuesta de hábitos alimentarios de Argentina presenta un panorama realmente dramático en términos de exceso de peso –incluye las categorías de sobrepeso y de obesidad– tanto en niñas y niños (13.6%), adolescentes (41.1%) como adultos (67.9%). Entre los datos que destaca la encuesta, “la epidemia de sobrepeso y obesidad es la forma más frecuente de malnutrición y se confirma que continúa aumentando sostenidamente en Argentina”. Además, remarca que los sectores con menos ingresos son los más afectados, por ejemplo, en la población adulta, la prevalencia de obesidad fue un 21% mayor en el quintil de ingresos más bajos respecto del más alto (*Segunda Encuesta Nacional de Alimentación y Salud Argentina*; Secretaría de Salud, 2019). Este escenario de carácter global ya había sido advertido por P. Aguirre en su libro *Ricos flacos y gordos pobres* (2010); y desde entonces se intensificaron los marcos que alentaron el consumo de alimentos industriales. Como un símbolo queda la imagen celebratoria del aumento del consumo de gaseosas azucaradas por parte de la ex presidenta Cristina Fernández en 2015. Durante una ampliación de una planta de Coca-Cola, la entonces presidenta había destacado que la empresa “viene a atender una necesidad producto del aumento del consumo de las bebidas gaseosas”. “Este país es el que más consume gaseosas en todo el mundo. Duplicamos las gaseosas que consumíamos en 2003” (<https://bit.ly/35BIfOm>).

te humana; vale decir, la hebra de la politicidad. Compartir el pan es el acto fundamental constituyente de una comunidad política. Esa ha sido la norma, a lo largo de la historia de las agro-culturas, en las más diversas geo-grafías.

Ahora, por el contrario, el comensal devino mero comprador de 'alimentos'. En tal metamorfosis, el sujeto pierde autonomía sobre su propia ingesta cotidiana, como parte de un violento derrotero donde se pasó de ingerir alimentos frescos y preparados caseros, con base en la experticia transmitida de generación en generación al interior del hogar y de la comunidad, al consumo de alimentos industrialmente ultra-procesados/intervenidos (Aguirre, 2017: 270) y bajo el comando monopólico de grandes corporaciones transnacionales.

Las implicancias en ámbitos rurales y urbanos del modelo agroalimentario nos dan cuenta de esta profunda desafección política que se expresa en el alimento, en la agricultura y en la comensalidad. La erosión de este entramado socio-ecológico que hizo posible buena parte de la vida humana en los últimos diez mil años, en base al trabajo colectivo de comunidades indígenas y campesinas, es un campo sobre el que ha operado sistemáticamente el capitalismo, para horadar en el fondo nuestras formas políticas colectivas. Por eso justamente vemos ahí también una tierra fértil para pensar las alternativas, que incluyen, pero trascienden, aspectos agronómicos, ecológicos o económicos.

SOCIOMETABOLISMO DE LOS SISTEMAS AGROECOLÓGICOS: PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES OTRAS PARA ENFRENTAR LA CRISIS CIVILIZATORIA

...en cuanto empezamos a examinar cómo viven millones de seres humanos y estudiamos sus relaciones cotidianas, nos asombra, ante todo, el papel enorme que desempeñan

en la vida humana, aun en la época actual, los principios de ayuda y apoyo mutuo. A pesar de que hace ya trescientos o cuatrocientos años que, tanto en la teoría, como en la vida misma se produce una destrucción de las instituciones y de los hábitos de ayuda mutua, sin embargo, centenares de millones de hombres continúan viviendo con ayuda de estas instituciones y hábitos; y religiosamente las apoyan allí donde pudieron ser conservadas y tratan de reconstruirlas donde han sido destruidas.

P. Kropotkin, 1902.

En contraste con lo dicho, en este tramo queremos ahondar en la dimensión ontológico-política¹¹ de la agroecología, de las agroculturas campesinas-indígenas, y de modo general de las formas del hacer agrícola que han tenido como sentido de su existencia el alimentar nutricional y espiritualmente a las comunidades humanas. Debemos señalar la importancia de analizar estas prácticas desde la ontología política, ya que desde allí podemos ver por qué la disputa por el tipo de vínculo-ocupación de la naturaleza frente, por ejemplo, a proyectos extractivistas, es esencialmente un conflicto ontológico, es decir, expresan formas contrastantes de existir, de concebir y de producir mundos (Escobar, 2018). Sin desconocer la compleja, muchas veces contradictoria, y diversa gama de experiencias agroecológicas, se torna necesario insistir en la búsqueda de los elementos que esas prácticas nos aportan para repensar el sentido profundo de la política. No nos detendremos aquí en aspectos institucionales, políticas públicas o en diversos reflejos de las

¹¹ Para este abordaje tomamos la mirada de los últimos escritos de Arturo Escobar (2017, 2018) al respecto que, como el propio pensador colombiano ha señalado, abrevia en los trabajos previos de Mario Blaser y en abordajes conjuntos con este autor y con Marisol de la Cadena.

formas liberales de entender la política, que sin duda atraviesan y son atravesados por las prácticas e imaginarios agroecológicos que nos disponemos a analizar. Pero justamente nos alienta percibir la dimensión comunalizadora de la vida que germina en las agroecologías realmente existentes como marco desde donde dotar de sentido a la propia idea de política.

Desde una mirada agro-técnica la agroecología implica minimizar la dependencia de insumos externos al territorio productivo, mediante la autogeneración de semillas, fertilizantes orgánicos y el manejo biológico de plagas, intentando emular procesos de cooperación que surgen naturalmente (Altieri y Toledo, 2010). Desde una mirada económica y social, estas prácticas agroecológicas apuntalan la re-vinculación entre agricultores y consumidores, el comercio justo, la localización del alimento, la no explotación laboral, la eliminación de las jerarquías de género, entre otros puntos. En términos ambientales, la agroecología destaca por los circuitos cortos de circulación de alimentos, reducción de uso de petróleo, producir lo necesario para la demanda alimentaria (Calle, Soler y Rivera, 2010; Sevilla Guzmán, 2006). Todos estos tópicos se hermanan con la Soberanía Alimentaria, término difundido por la Vía Campesina en las últimas dos décadas para enfrentar la lógica verticalista de la 'Seguridad Alimentaria' promovida por los organismos multilaterales, gobiernos y corporaciones. El punto nodal de la Soberanía Alimentaria es que son las comunidades, agricultores y consumidores, quienes deben decidir qué, cómo y con qué sujeto se deben producir los alimentos como forma de democracia y justicia alimentaria (Mamen Cuéllar, Calle y Gallar, 2013; Holt Giménez, 2013).

Para pensar el actual rol de la agricultura en los términos propuestos entendemos que debemos hacer base en estos lineamientos, pero enmarcados en una profunda radicalización la dimensión política, como impulso a una urgente y necesaria migración civilizatoria. En este camino abrevamos en algunas tradiciones agrícolas que dan un punto de partida para situar la dimensión del trabajo humano. Un primer paso es revalorizar la ancestral ley de devolución, expresa en diversas culturas, en la que todos los seres

vivos toman y dan, y donde las comunidades humanas co-crean junto con la Madre Tierra (Shiva, 2017: 9). Junto con el recupero de las tradiciones debemos resignificar la técnica, como lo hace por caso la agroecología, pero una técnica que nos sitúe como hijas e hijos de esa tierra a la que siempre regresamos, como parte del incesante hilo de formas vivientes, y donde la agricultura es un campo desde donde co-diseñar un sostén profundo que implica nuevos sentidos, saberes y afectos que nos reconcilian con la vida (Giraldo, 2018: 176).

Como parte de esta búsqueda, apelamos a poner en el centro experiencias vivas¹² que caminan en estos senderos. A continuación compartimos algunas voces de la Asociación Campesinos del Abaucán (Acampa), del Bolsón de Fiambalá (Tinogasta, provincia de Catamarca, Argentina), agricultoras y agricultores que llevan adelante un proceso de recuperación y aprendizaje de saberes agroecológicos, revalorización de las semillas nativas y criollas a través de una feria de intercambio anual que lleva dos décadas, venta de alimentos de origen local, y cuidado colectivo del agua, entre otros ejes de trabajo.¹³ Los siguientes extractos entendemos

¹² Los testimonios expuestos en este apartado son extractos de entrevistas en profundidad que han sido realizadas, entre 2017 y 2019, como parte del trabajo de campo de la tesis doctoral en curso de Leonardo Rossi, y en un marco general de proyectos encarados por el Colectivo Ecología Política del Sur (CITCA-CONICET).

¹³ Situada en un área con una altura promedio de 1,500 metros sobre el nivel del mar, caracterizada por sus cerros, dunas, y un curso de agua principal como es el río Abaucán, Acampa se extiende por las localidades de Medanitos, Tatón, Chuquisaca, Palo Blanco, La Mesada, Punta del Agua, La Ciénaga, Antinaco y Fiambalá. Surgida formalmente en 2009, cuenta con antecedentes organizativos desde 1987, y en la actualidad representa a más de 130 socias y socios. La organización se define como un espacio para mejorar las producciones agrícolas, comercializarlas a un precio justo, organizar el trabajo colectivamente y reivindicar la identidad campesina local. Este colectivo se encuentra en una región que supo tener durante el siglo XX una época “exitosa” en

que dejan entrever sentidos antagónicos a la lógica del capital, y hacen parte de una semiosis donde la agricultura emerge como productora de vida.

Para mí la agricultura significa lo máximo, significa vida, significa alegría, significa alimento. Una cosecha y se pone tan contenta, cuando ve la producción que sale. Va a comer una ensalada producto de mis manos, de mi trabajo, y eso llena de satisfacción, y una mejora nuestra salud porque come productos sanos, hortalizas sanas, por eso para mí es una cosa grande la agricultura en todos los aspectos. Todas las cosas que se cosechan, por más que tenga una pequeña parcelita puede tener distintas plantas, distintas frutas. Eso es una alegría. Cada persona se alegra cuando va y tiene una buena cosecha, ¡uy!, contento se pone [...]. Acá la contaminación del medio ambiente pone en riesgo la agricultura, la minería... Pensando y pensando decía, qué será de los niños, que vienen por delante, qué va a quedar ¿van a poder comer una hortaliza si se contamina, si falta el agua? (Agricultora, 63 años, Tatón).

Acá componemos con abono orgánico y hacemos hortalizas, zapallo, choclo. Tenemos cabritas, ovejitas, terneros, guardamos y vendemos algo. Tenemos la leche, mi señora hace quesillo, los chicos lo venden y de eso se vive. A veces tengo zapallo angola, calabaza, tomate, lechuga, ajo, cebolla, de toda verdurita para consumo. Y con eso nos damos todo el año. Lo que compras de afuera es lo que no se puede adquirir aquí, entonces nos liberamos de comprar la carne, de la verdura. Las familias aquí tienen su porvenir propio de la zona. Su modo de vivir, cómo adquirir sus cosas. La agricultura es el sostén de cada familia, sin agricultura no

torno al monocultivo de uva, y que en la actualidad se ve presionada por la expansión de la minería para extracción de litio, en una provincia donde la mega-minería es política de Estado (Machado Aráoz, 2009).

tendríamos de que vivir, sin agricultura no alcanza para autoabastecerse. Algunos dicen “eso es de los viejos de antes, no lo voy a hacer”, y buscan un sueldo, pero ya vivís medido. Si tenés uva, tenés pasa, te hacés un vino sano, no le comprás a nadie. Tenés durazno, damasco, manzana y las comes todos los días. Aquí la agricultura, la crianza de animales mantiene a todos (Agricultor, 62 años, Medanitos).

Había tierras que ya no producían hasta que nos hemos organizado, recuperando la experiencia con otros. Y fuimos recuperando las tierras con abonos naturales, igual que para las plagas hacemos preparados naturales [...]. Y también hacemos la feria de semillas, la primera era pequeñita y hoy es una semilla gigante, hay alimentos, animalitos, plantas. Y tenemos nuestras semillas que son sanas. Tenemos frutos de las buenas semillas que son propias [...] acá tenemos para el consumo de uno, algo para vender o cambiar. La fruta y verdura en el verano no se compra, y por ejemplo con el tomate hacemos las conservas, y con las frutas uno guarda para el invierno y hace los dulces, jaleas, arropes (Agricultora, 62 años, Medanitos).

En este siguiente pasaje, sumamos testimonios de la provincia de Córdoba, jurisdicción referente a nivel país por su protagonismo en el modelo de agronegocios, con la siembra de soja (un tercio de la superficie provincial dedicada a ese cultivo) y maíz transgénico como actividades predominantes. En este caso las voces presentadas son reflejo de un creciente proceso de revalorización de prácticas agrícolas que ponen la producción de alimentos sanos para las comunidades locales como eje rector, con lo cual no sólo desafían la lógica agro-empresarial en la zona rural, sino que disputan sentidos frente a la avalancha supermercadista y de productos alimenticios ultraprocesados en áreas urbanas. Ferias agroecológicas y redes de compra de alimentos de la agricultura ecológica; cátedras de soberanía alimentaria (Córdoba y Río Cuarto), municipios y comunas que promueven distintas líneas de transición o

promoción a la agroecología (Colonia Caroya, Adelia María, Bulnes, Monte de los Gauchos, Acequias, Ucatcha, entre otras); colectivos de agricultores y técnicos que promueven una agricultura que vuelva a sus fuentes (Nueva semilla, Grupo de Agroecología de Colonia Caroya, Agricultores Urbanos, Cooperativa San Carlos, entre otros) son parte de un proceso aún limitado en ocupación territorial pero creciente en términos simbólicos, que se expandió de forma acentuada en los últimos diez años frente a la ya innegable crisis ecológica en los campos, por un lado, y a la crisis sanitaria en los platos, por otro.

Durante treinta años trabajamos con venenos, pero uno de mis hermanos estuvo jodido. Hicimos una transición a la agroecología, que no fue fácil. Nosotros somos grandes, no vemos todos los frutos, pero esto está encarado para que sigan nuestros hijos, que puedan abastecer al territorio. Yo tomo como una artesanía lo que hacemos, preparamos humus, hacemos intercambio con otras personas que hacen biopreparados y le damos verdura, y de a poco vamos a hacer nuestra propia semilla, y eso quiebra todo un sistema. Le ponemos mucho al campo, y hoy somos personas que estamos feliz con tener para comer (Agricultor, 65 años, periurbano de la ciudad Córdoba).

El primer año que empezamos a producir sin químicos teníamos temor de perder la cosecha... y cada año fue mejor y mejor. Cada vez hay menos plagas, el suelo está cada vez más sano, no tengo que tirar fertilizantes químicos ni nada. El suelo está más sano, las verduras están más sanas, yo estoy más sano. Y cada lugar tendría que tratar de vivir así con los alimentos que producen ahí. En nuestro caso vamos trabajando con el vecino: cuando no tiene te paga la semana siguiente o cuando a vos te sobra verdura se la das, sabiendo que no se tira (Agricultor, 56 años, Las Tapias).

Queríamos producir alimentos saludables y desde otra perspectiva. Y fuimos probando. Acá en la costa de la zona de las

Sierras de los Comechingones no había diversidad de producciones. Sabíamos que queríamos hacer huerta, aromáticas, apicultura. No había árboles, así que plantamos. Y así fuimos desde 2002 hasta la actualidad. Sabíamos que la cosa dominante no funcionaba muy bien: millones de litros de agrotóxicos volcándose en la comida para después comerla no me parecía lo más sustentable, lo más saludable. A partir de esa premisa arrancamos, entonces acá no se fuma el campo y no hay insumos industriales. La base del proyecto es cuidar el alimento y la salud; primero alimentar a la familia, después el barrio, después el pueblo, después hacia afuera en círculos concéntricos (Agricultor, 54 años, Alpa Corral).

Desde nuestra mirada, los relatos precedentes, tanto de Catamarca como de Córdoba nos dejan testimonio de la actualidad y vigencia en variadas geografías, de sentires e imaginarios que en la práctica re-comunalizan la naturaleza y el alimento, por tanto, abren espacio a otra semiosis. Hay una diversidad de sentidos explícitos (la protección del agua, la salud de la comunidad, en el porvenir de las generaciones siguientes, el sostener el suelo a largo plazo) que implican un *continuum* de cuidado y co-construcción del territorio. Poner la atención de la teoría crítica, dotar de sentido teórico-político estas enseñanzas, sacarlas de la “marginalidad” a la que buena parte del denominado pensamiento de izquierda las ha relegado, entendemos que es un desafío ineludible. Son estas comunidades campesinas, indígenas y familias neo-rurales arraigadas en la senda histórica de las agroculturas que nos exhiben diversidad de prácticas agro-productivas, denotan circularidad eco-temporal en tanto buscan reponer naturalmente la fertilidad de los suelos, gestionan, conciben o resguardan en un sentido colectivo el uso del agua, sostienen en muchos casos procesos de “intercambio” (no monetarios), y entienden que el alimento sano debe ser parte de una gramática de la cotidianeidad. Como se mencionó, en un mundo que insiste en privatizar, cuantificar y fracturar cada elemento que compone el frágil equilibrio ecológico, no puede dejar

de ser central dar relevancia política profunda a quienes apuestan por sanar la tierra-alimento, y consecuentemente los flujos de agua, tierra y aire que nos habitan y habitamos en forma colectiva.

Es allí donde a veces de forma más explícita (con un discurso instituido) o bien en la práctica cotidiana podemos hallar huellas hacia otras ontologías en construcción, pero en diálogo con aquellas ontologías relacionales (Escobar, 2017) que aún perviven en comunidades indígenas, afros y campesinas –cada cual con sus especificidades– donde la separación mujeres/hombres (comunidad)-naturaleza que gravita en las mentes y cuerpos pierde rigidez para re-entramarse en complejas interacciones de reciprocidad como ser mujer-hombre-tierra-agua-árbol-insecto. En otras palabras, en estas fincas, campos, mingas, chacras, encuentros de semillas y ferias, podemos hallar prácticas que se desplazan de la semiosis de individualidad, competencia y cálculo que hegemonizan la socialidad neoliberal. En este camino la agricultura nos abre caminos para transitar a un cambio ontológico para re-concebir a la naturaleza, ya no como depósito infinito de recursos, sino como soporte físico y espiritual de nuestras vidas.

Estas voces, cuerpos y saberes agricultores, pero sobre todo las implícitas percepciones del mundo entramado dan cuenta de la trascendencia de la autonomía alimentaria, de contar con la semilla propia como cuestión clave, de la diversidad agrícola como forma de vida, del vínculo entre tierra, cuerpo y alimento como urdimbre de la salud en términos holísticos, de la posibilidad certera de abastecer a las poblaciones cercanas con alimentos de calidad, del sentirse parte de comunidades. En definitiva, lo que nos enseñan es poner en tensión las formas de habitar las propias subjetividades urbano-modernas-capitalistas. Y lo hacen con el alimento como nudo madre, re-entramando a las comunidades y a la naturaleza. Valorar el sentido que imprimen estas prácticas a la concepción del mundo, como marcas de subjetivación de otra politicidad, son un paso inevitable para enfrentar la actual crisis civilizatoria, cuando urge dejar de lado la cultura de la resolución individual y privada de la habitación de nuestras propias vidas, es decir, cuando urge un radical desplazamiento ontológico.

Desde la práctica investigativa y teórica debemos hacer parte en esta tarea. Aproximar el cuerpo y los sentires hacia estos territorios en busca de formas clave de praxis política frente a la hiper-ponderación de los procesos electorales, de las mega-instituciones del Estado-nación o del quehacer de las estructuras partidarias y sus réplicas de tercer sector es desafiar todo un corpus que niega o, en el mejor de los casos, deja un lugar decorativo a la valoración del vínculo primario que nos hace vida, comunidad, es decir, a nuestra interacción como parte de la naturaleza como esencialmente política. Discutir, reflexionar y disputar el sentido y el potencial de estas prácticas es ir al origen del asunto para encontrar futuros posibles. Como sostiene Arturo Escobar, frente a la violencia de la modernidad capitalista que ocupa territorios e imaginarios sobre los humanos y no humanos, se torna de vital relevancia el diseño ontológico de la concepción misma de lo que se entiende como político (2017: 363).

Entendemos entonces que el desafío ecológico es desafío político, pero es desafío hondamente ontológico. Cuando nos aproximamos a una experiencia que retoma el sentido profundo de la agricultura, se llame agroecológica, campesina o rur-urbana, podemos rastrear allí cómo aumenta la vida del suelo, reconocer diversidad de sabores y colores, ponderar infinidad de beneficios para la salud. Hay muchas lecturas posibles, sea en términos agronómicos, paisajísticos, sanitarios o culturales, pero de lo que se trata centralmente en nuestro planteo es de poder rastrear en estos territorios semillas de otras formas del conocer, del estar, del sentir y del decir con el cuerpo-tierra. *No es posible practicar la agroecología sin la búsqueda permanente de resguardar el entorno ecológico, lo que redundará en el cuidado de la parcela propia, pero indefectiblemente hace de la vida y el territorio compartido por otras y otros un espacio de mayor dignidad, en el terreno más próximo y en lo inmediato, pero también más allá en tiempo y espacio.*

Desde estos marcos, sostenemos que quienes practican la agricultura en su sentido genuino tal vez estén marcando otros sentidos civilizatorios, transformaciones ontológicas, esenciales para comprender nuestra propia esencia humana, para germinar otras políticas que sirvan para curar las desgarradas tramas de la vida; que nos ha-

gan más dignos en nuestro pensar, nos sanen en nuestro ser, y reconecten nuestras fibras sensitivas con el alimento. En estos pedacitos de mundo, como en tantas experiencias a lo largo de América Latina “*el territorio es sujeto de ‘cuidado’, no objeto de desarrollo*” (Escobar, 2018: 170; cursivas del original), un sentido y un sentir antagónico a la retórica del crecimiento y la generación de divisas, de sus zonas de sacrificio implícitas y sus contingentes de desplazados. Aquí, en las tierras de las agroculturas, “lo que se cuida es todo un mundo, es decir, una manera de crear y vivir la vida: una manera de ‘mundificar’ la vida, de hacerla mundo comunal” Escobar, 2018: 170).

SOBRE LA IDEA DE REFORMA AGRARIA, EN LOS UMBRALES DEL CAPITALOCENO/PLANTACIONOCENO

Las formas políticas que tenemos están fuertemente vinculadas al modo en que se organiza la transformación de la naturaleza y, en ese sentido, el modo en que reformemos la vida política puede tener una fuerte influencia en el modo en que reformemos nuestro modo de transformar la naturaleza y de transformarnos a nosotros mismos en el proceso de trabajo.

Luis Tapia, “Pensando la democracia geopolíticamente”, 2009.

El huerto es el futuro, pero un futuro que se remonta al cronotopo de una sociedad de reproducción simple y a la naturaleza cíclica de sus procesos, cuyos ritmos provienen de la naturaleza.

K. Ross, *Lujo Comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, 2016.

A lo largo del texto hemos procurado poner en evidencia la correlación históricamente existente entre mercantilización/industrialización del pan y des-humanización/despolitización de la condición humana, fenómenos ambos intrínsecamente vinculados, como origen y efecto, de la dinámica geosociometabólica del capital. Frente a la ontología de la deshumanización echada a andar bajo la deriva del capital, se ha contrapuesto la ontología ecológico-política de los territorios/cuerpos agro-culturales, aún, en pleno siglo XXI, alternativas vivas, re-existentes, que están marcando rumbos posibles de otros horizontes civilizatorios.

Hemos puesto énfasis en este contraste para llamar la atención sobre lo que entendemos como un gravoso equívoco epistémico-político de las izquierdas; de ciertas izquierdas, todavía apegadas a un imaginario eurocéntrico, colonial, productivista e industrialista; tecnólatra; vale decir, una izquierda decimonónica; no una que esté mirando al futuro. Bajo esa mirada, el mundo agroalimentario aparece bajo el estigma del atraso; contempla, en cambio, pasiva, en forma indolente o ya resignada al “costo del progreso”, el paisaje contemporáneo de una Era que “prosigue con creciente ferocidad en la producción de carne industrializada, en el agronegocio de la monocultura, y en la sustitución de bosques multiespecies, que sostienen tanto a humanos como a no-humanos, por inmensas plantaciones que producen, por ejemplo, aceite de palma” (Haraway, 2016: 18), soja, maíz transgénico, caña de azúcar, en fin, un largo etcétera de *commodities* de exportación.

Frente a ella, hemos procurado argumentar que, si en verdad, en términos realistas y radicales buscamos un horizonte emancipatorio, “*el huerto es el futuro*”. En el trasfondo de nuestra argumentación queremos plantear la necesidad de repensar la noción de Reforma Agraria como vía revolucionaria de superación del capitalismo. Una drástica transformación del sistema agroalimentario se impone como una necesidad de nuestro tiempo. La reapropiación de las condiciones de producción de los alimentos emerge como factor clave para una transición emancipatoria hacia sociedades donde la dominación y la explotación de clase sea una cosa del pasado.

En función de las luchas y las experiencias por la reapropiación del pan (y del trabajo), la idea de Reforma Agraria no puede limitarse hoy al reparto de la Tierra. Es preciso radicalizar esa noción. Y radicalizarla implica volver a enraizar la política en el suelo de la trama de vida; volver a acoplar el ritmo de las sociedades humanas a los tiempos y ciclos de la Naturaleza; re-centrar el mundo de la producción en el mundo de la vida y re-situar al individuo en el tejido de la comunidad, por la que es y existe como ser viviente. El mundo monocultural debe dar lugar al paisaje de la biodiversidad. Lo humano, sentirse y saberse hija/o de la Tierra; perteneciente a la gran cadena comunal de la vida. En definitiva, la radicalización de la idea de reforma agraria, significa pasar de la idea de repartir la propiedad de la tierra a la aspiración por suprimir absolutamente toda idea de propiedad privada sobre la Tierra; reafirmar la necesidad de un nuevo pacto, una nueva alianza entre la humanidad y la Tierra, que ponga fin a la noción antropocéntrica de “producción como explotación” y que inaugure una nueva Era donde producir signifique criar, cuidar y restablecer las relaciones de reciprocidad en la comunidad de la Vida. Imaginar un mundo donde “la propiedad privada del planeta en manos de individuos aislados” nos parezca “tan absurda como la propiedad privada de un hombre en manos de otro hombre” (Marx, 1981: 987). Un mundo, una sociedad, donde sepamos y sintamos, con plena consciencia y en nuestra piel, que al cultivar el pan estamos cultivando también el suelo donde germinan las formas elementales de lo político.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, P. (2017). *Una historia social de la comida*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Altieri, M. y Toledo, V. (2010). *La revolución agroecológica en América Latina. Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino*. Biblioteca CLACSO.

- Bellamy Foster, John (2004). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. España: El Viejo Topo.
- Calle, A.; Soler, M. & Rivera, M. (2010). *Soberanía alimentaria y Agroecología Emergente: la democracia alimentaria. Aproximaciones a la democracia Radical*. Barcelona: Icaria.
- Cuéllar, M.; Calle, Á. & Gallar, D. (2013). *Procesos hacia la soberanía alimentaria. Perspectivas y prácticas desde la agroecología política*. Barcelona: Icaria.
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era
- Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde abajo.
- Giraldo, O. F. (2018). *Ecología política de la agricultura: Agroecología y posdesarrollo*. San Cristóbal de las Casas: El Colegio de la Frontera Sur.
- Gutiérrez, R.; Linsalata, L., & Navarro, M. (2017). “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión”. En: *Modernidades Alternativas* (pp. 377-417). México: UNAM.
- Holt-Giménez, E. (2013). *¡Movimientos alimentarios uníos! Estrategias para transformar nuestros sistemas alimentarios*. Barcelona: Icaria.
- Lovelock, James (1993) *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Madrid: Hermann Blume.
- Machado Aráoz, H. (2010). “La ‘Naturaleza’ como objeto colonial”. *Onteiaiken*, 10, Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, noviembre, 35-47.
- Machado Aráoz, H. (2016). “Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad ‘América’ y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de Especie”. *Revista Actuel Marx Intervenciones*, 20, primer semestre. LOM Ediciones, Santiago de Chile. 205-230.
- Machado Aráoz, H. (2018a). “La insustentabilidad del capital”. En Eschenhagen, María Luisa y Maldonado, Carlos Eduardo (Eds.), *Epistemologías del Sur para germinar alternativas al desarrollo*. Bogotá: Universidad del Rosario/Universidad Pontificia Bolivariana.
- Machado Aráoz, H. (2018b). “‘América Latina’ y la Ecología Política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migra-

- ción civilizatoria”. En Alimonda, Héctor; Toro Pérez, Catalina y Martín, Facundo (Coords.), *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: CLACSO/UAM/Ciccus.
- Machado Aráoz, H. (2019). “Post-extractivismo y alternativas sistémicas. Sobre las relaciones entre sustentabilidad y justicia social”. En: *Resistencia o integración. Dilemas de los movimientos y organizaciones populares en América Latina y Argentina*. Buenos Aires: Herramienta, 197-228.
- Margulis, Lynn (1995). *Microcosmos: cuatro mil millones de años desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona: Tusquets.
- Marx, Karl (1981 [1867]). *El Capital*. Tomo III, vol. 8. México: Siglo XXI.
- Moore, J. (2003). “La Naturaleza y la Transición del Feudalismo al Capitalismo”, trad. de D. Piedra (2011). *Revista Nature and the Transition from Feudalism to Capitalism, XXVI(2)*.
- Morris, W. (2016). *La era del sucedáneo*. Pepitas de calabaza.
- Ross, K. (2016). *Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París*. México: Akal.
- Schmidt, A. (2014). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI.
- Sevilla-Guzmán, E. (2006). “Agroecología y agricultura ecológica: Hacia una ‘re’ construcción de la soberanía alimentaria”. *Agroecología*, 1, Murcia, Sociedad Española de Agroecología, 7-18.
- Shiva, V. (2008). *Los monocultivos de la mente*. Monterrey: Fineo.
- Shiva, V. (2017). ¿Quién alimenta realmente al mundo? El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología. Madrid: Capitán Swing.
- Tapia, L. (2009). *Pensando la democracia geopolíticamente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Wood, E.M. (2016). “Los orígenes agrarios del capitalismo”. *Monthly Review. Selecciones en castellano*, 3ª época, 2, 195-220.
- Zibechi, R. (2011). *Política y miseria. La relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. Buenos Aires: La Vaca editora.

DES/COLONIALIDAD DEL PODER, CRISIS DEL “PROGRESO”-“DESARROLLO” Y EMERGENCIA DE LOS BUENOS VIVIRES COMO NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Boris Marañón Pimentel¹
Dania López Córdova²

Recibido: 5 de noviembre, 2019

Aprobado: 15 de febrero, 2020

RESUMEN

Este artículo busca discutir los alcances de los Buenos vivires como propuesta societal alternativa al patrón de poder actual, sosteniéndose que representa una ruptura con el “Desarrollo” en particular, y con la colonialidad del poder en general. Se plantea que los Buenos vivires representan un nuevo horizonte histórico de sentido frente a la crisis multidimensional en curso; sin embargo, han sido descalificados/despreciados al imponerles cualidades/criterios de verdad eurocéntricos. Desde el pensamiento de Aníbal Quijano, sintetizado en su propuesta teórica de la Des/Colonialidad del poder, se critica dicho eurocentrismo y se trata de destacar la relevancia de los Buenos Vivires.

Palabras clave: Des/Colonialidad del Poder, Buenos vivires, Crisis del patrón de poder, Nuevo horizonte de sentido histórico, Eurocentrismo, Desarrollo

¹ Investigador titular B posgrado de economía, UNAM.

² Maestra en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

ABSTRACT

This article seeks to discuss the scope of the Buen vivires as a societal alternative proposal to the current pattern of power, what represents a break with the modern idea of “Development”, and with the coloniality of power in general. It is proposed that the Buen Vivires represent a new historical horizon of meaning in the face of the ongoing multidimensional crisis; however, they have been disqualified / despised by imposing Eurocentric qualities / criteria of truth. From the theoretical perspective of Aníbal Quijano of the Des / Coloniality of power, Eurocentrism is criticized and it turns the relevance of the Buen Vivires is highlighted as a critical proposal to it.

Keywords: Des / Coloniality of Power, Buen vivires, Crisis of the pattern of power, New horizon of historical meaning, Eurocentrism, Development

Los Buenos vivires³ son una pluriversa propuesta societal latinoamericana que se va perfilando como un nuevo horizonte de sentido histórico alternativo al actual patrón de poder moderno/colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, el mismo que se ha tornado irreversiblemente destructivo contra todas las formas de vida existentes. Incluye la novedad absoluta de originarse en la periferia de la periferia:⁴ en los pueblos originarios de países andinos (Tortosa, 2010), lo que implica reconocer a actores indígenas⁵ como interlocu-

³ Se usa Buenos vivires y no Buen vivir, para enfatizar la diversidad de proyectos alternativos que van emergiendo en América Latina, y plantear, por tanto, la necesidad de reconocer la pluralidad de propuestas.

⁴ Y no sólo en la periferia como fue el caso de la teoría de la dependencia

⁵ Desde la invención de la idea de “raza”, como fundamento de la Colonialidad del poder en el siglo XVII, “indio”, “negro”, “blanco”, “aceitunado”, amarillo”, son categorías creadas para dar cuenta de la clasificación social mundial jerárquica basada en la “raza”. En las últimas décadas, la categoría “indígena”, también de origen colonial, por los movimientos o “indio” ha sido reapropiada por poblaciones originarias que resisten en despojo del patrón de poder capitalista, colonial-moderno. Se entrecomilla, por tanto, el término “indígena”, para enfatizar su creación desde el poder, como un mecanismo de dominación.

tores capaces de argumentar; sin embargo, los Buenos vivires han sido descalificados o despreciados pues se imponen cualidades y criterios de verdad desde el eurocentrismo para considerarlo como alternativa válida (Gudynas, 2014), expresión de la colonialidad del poder, al rechazar *ex ante* propuestas que provienen de sectores indígenas.

De manera general, los Buenos vivires plantean la necesidad de restablecer relaciones de igualdad social, reciprocidad y complementariedad entre las personas y con la Madre Tierra, lo que implica una ruptura radical con la mirada dualista eurocéntrica que escinde y jerarquiza la relación sociedad-naturaleza. Desde la Des/Colonialidad del poder se reconoce una potencia muy grande en esta idea que parece simple, en la senda de un nuevo horizonte histórico de sentido descolonial,⁶ en la medida que implica un rechazo a las relaciones de dominación y explotación entre humanos –y sobre ciertos humanos sobre la “naturaleza”– impuestas por el actual patrón de poder, a partir de la clasificación jerárquica de la población mundial con la imposición de la idea de “raza” (articulada a otros criterios como el sexo-género y la clase) desde la conquista de lo que hoy se llama América. Asimismo, la Des/Colonialidad del poder permite hacer un acercamiento crítico a la modernidad, la razón, el progreso y la idea fuerza del “Desarrollo”, este último proyecto modernizador de la segunda posguerra mundial que reprodujo la mirada colonial que legitimó desde el siglo XVI la articulación inextricable de la modernidad-colonialidad, el capitalismo y la invención de América Latina.

Así, en este artículo se busca discutir los alcances de los Buenos vivires como propuesta societal alternativa al patrón de poder actual, sosteniéndose que representa una ruptura con el “Desarrollo” en particular, y con la colonialidad del poder en general.

⁶ Se establece una distinción entre Des/Colonialidad y descolonial o descolonialidad. El primer término refiere a la propuesta teórica, en la segunda acepción alude a procesos y prácticas que apuntan a eliminar las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal.

El artículo está organizado en cuatro partes. La primera presenta algunos de los rasgos centrales de la teoría de la Des/Colonialidad del poder, la que podría aportar ideas para una caracterización más precisa de la irreversible crisis “civilizatoria” existente y a desentrañar alternativas radicales al actual patrón de poder; la segunda se ocupa de la crítica al “Progreso”-“Desarrollo”, en tanto idea-fuerza que moviliza a gran parte de la población mundial en la búsqueda de un punto de llegada “civilizatorio” impuesto por la colonialidad/modernidad capitalista, identificado con las formas de vida de los sectores dominantes en Europa y Estados Unidos; la tercera se ocupa de presentar los Buenos Vivires como un nuevo horizonte de sentido histórico alternativo al patrón de poder actual. Finalmente, se ensayan algunas conclusiones.

¿CUÁL ES LA UTILIDAD DE LA PROPUESTA TEÓRICA DE LA DES/COLONIALIDAD DEL PODER?

Frente a la agudización de las tendencias destructivas del capitalismo en lo social y lo ecológico-ambiental, y al surgimiento de los Buenos vivires como propuesta alternativa de sociedad,⁷ la teoría de la Des/Colonialidad del poder puede contribuir a una comprensión más precisa de la genealogía, estructuración, reproducción y crisis y del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, eurocentrado, mundial y patriarcal; así como de las propuestas y prácticas alternativas a dicho patrón. Esta breve presentación es necesaria frente a críticas, muchas veces prejuiciadas, respecto a que dicha teoría, al enfatizar la cuestión de la “raza”, deja de lado la crítica al capitalismo (Trigo, 2019; Artavia, s/f), o que su crítica al orden existente “no es más que una variante del discurso de la clase dominante” (Gaussens, 2014). Al mismo tiempo, existe una

⁷ Ver Taibo, 2018 y Klein, 2015.

identificación errónea entre Colonialidad del poder como visión teórica-histórica-política que enfatiza las estructuras y relaciones de poder tanto materiales como subjetivas, y Decolonialidad, que parte de una perspectiva más culturalista-simbólica que apela al reconocimiento del “otro”, pero sin darle el peso que aquella le da al poder, sobre todo en el plano de la materialidad, si bien, existen elementos comunes entre ambas propuestas; esta diferencia resulta fundamental (Restrepo y Rojas, 2010).⁸

En la teoría de la Des/Colonialidad del poder desarrollada por Aníbal Quijano,⁹ el eje de estructuración de la sociedad es el *poder*, entendido éste como una relación social constituida por la tríada do-

⁸ Restrepo y Rojas (2010: 133) establecen que la postura de la Colonialidad del poder de Aníbal Quijano se aleja de lecturas o posiciones culturalistas, afirmando que “debe ser resaltado que nos enfrentamos aquí con un texto [Quijano, 1992] donde se piensa la dominación colonial como un *poder productor del imaginario del dominado*, como interioridad estructurante de su subjetividad, como un poder seductor, interpelador. A nuestra manera de ver este planteamiento tiene profundos *impactos teóricos y políticos en la inflexión decolonial que no han sido realmente considerados*. Para mencionar uno de los más obvios: cuestiona los supuestos de ciertas lecturas epistemologizadoras, textualizadoras y culturalistas de la noción de colonialidad del poder *en las que una apelación a lo ‘otro’ y a la diferencia colonial es garante de una irreductibilidad* (cuando no de un franco privilegio) con respecto al ‘eurocentrismo’, a ‘occidente’, a lo europeo, como si estos fuesen algo ajeno” (Restrepo y Rojas, 2010: 96; énfasis mío).

Así, es importante establecer la diferenciación entre la Colonialidad del poder y la Decolonialidad, en tanto que la primera –la de Aníbal Quijano–, articula los aspectos subjetivo-simbólicos y materiales del poder, la segunda enfatiza lo subjetivo-simbólico en la que el poder como materialidad –como dominación, explotación y conflicto– no tiene una suficiente significación, y se plantea desde la tríada colonialidad del poder, saber y ser. Se reconocen los importantes aportes de esta última, pero es necesario plantear que son dos visiones diferentes, con ciertos elementos comunes.

⁹ Sobre el pensamiento de Aníbal Quijano, ver la compilación del autor a cargo de Danilo Assis Clímaco y publicada por CLACSO (Quijano, 2014) y el blog anibalquijano.blogspot.mx

minación, explotación y conflicto, que articula los ámbitos básicos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, intersubjetividad, sexo y “naturaleza”. Se trata de una malla de relaciones, con influencias recíprocas entre los distintos ámbitos, sin que ninguno (por ejemplo, las relaciones de producción en el ámbito del trabajo) de ellos sea determinante sobre los demás; aquí, el factor de articulación de la sociedad es el poder (Quijano, 2001). Establece además la necesidad de poner de manera simultánea el acento en los aspectos subjetivo-simbólicos y materiales del poder: sin olvidar la dimensión material de este, sostiene que el control de la subjetividad es decisivo para asegurar la dominación y explotación de los subordinados.

Este acercamiento permite, así, reconocer las interrelaciones que existen entre dichos ámbitos y la forma en que la sociedad es vista desde la idea de totalidad social, desde una mirada compleja que lo distancia de las visiones disciplinares mecanicistas y reduccionistas –que compartimentalizan “economía”, política y cultura–, las cuales abiertamente se han declarado incapaces de entender y afrontar la crisis multidimensional actualmente en curso.

Quijano, al mismo tiempo, propone una visión amplia del poder, en el tiempo y en el espacio, razón por la cual plantea que, desde la conquista de América, se estableció el primer *patrón de poder* caracterizado por ser *mundial, moderno/colonial, capitalista, eurocentrado* (Quijano, 2000a; Quijano, 1998a) y *patriarcal* (Clímaco de Assis, 2016). *Mundial* porque abarcó a toda la población del mundo; *moderno* porque se va planteando la liberación humana y la igualdad social desde procesos de secularización, aunque esto quedo supeditado al proyecto de la razón instrumental medios-fines basado en el avance científico-tecnológico; *colonial* porque se legitimaron las relaciones de dominación y explotación de los conquistadores sobre los conquistados a partir del criterio de la “raza”; *capitalista*, porque parte de relaciones capital-trabajo que hegemonizan todas las formas existentes de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, etc.) para la producción de mercancías para el mercado mundial y la acumulación de capital; *eurocentrado y eurocéntrico*, porque se generó en ciertos espacios europeos en los que eran hegemónicas las relaciones capitalistas y porque se

impuso el eurocentrismo como el único modo de producción y control de la subjetividad legítimo (saber científico, imaginario social y memoria histórica), el cual naturalizó las relaciones de poder a partir del dualismo radical cartesiano, de relaciones sujeto-objeto entre culturas (occidental-no occidentales), entre lo humano y lo no humano, entre lo masculino y femenino; y *patriarcal*, porque refuncionalizó y acentuó las relaciones verticales entre hombres y mujeres previamente existentes.

La colonialidad, al clasificar y jerarquizar a la población mundial bajo supuestas diferencias biológicas asociadas a un criterio fenotípico —el color de la piel— y codificadas bajo el criterio de “raza”, legitimó las relaciones de dominación y explotación de la “raza blanca” a partir de una supuesta superioridad “natural” sobre los “no blancos”: “indios” y “negros”, y más tarde sobre los “amarillos” y “aceitunados”. Por tanto, la colonialidad es la cara oculta de la modernidad, pues mientras que esta última planteaba la igualdad entre los “blancos”, a partir de la colonialidad se naturalizaba la desigualdad —y en esa medida la dominación y la explotación— entre “los blancos” con los “no blancos”. En palabras de Enrique Dussel (1994), la modernidad tiene a la vez un componente emancipador racional y otro irracional de violencia, de sojuzgamiento, de negación, de “encubrimiento del otro”, que legitimó históricamente la emergencia y consolidación del capitalismo mundial. El reconocimiento del componente irracional de la modernidad plantea la necesidad de reflexionar sobre la posibilidad o no de modernidades alternativas, como algunos autores sostienen.

La importancia de la “raza” como criterio de clasificación social radica en que permite ver el lugar que ocupa y el rol que cada persona desempeña en las relaciones de poder desde un criterio multidimensional, pues incorpora de manera simultánea el criterio de clase al tomar en cuenta el ámbito del trabajo (o “lo económico”) y la propiedad o no de los medios de producción, así como el de sexo-género, criterio de clasificación jerárquica que es anterior a este patrón de poder, pero que es refuncionalizado por el de “raza”. Así, se reconoce la interseccionalidad de la dominación (Lugones, 2008), estableciendo de este modo una mirada comprehensiva, no

economicista y no parcelada de la misma. Explica, por ejemplo, por qué las mujeres pobres e “indígenas” son las más afectadas por las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder actual.

Desde la teoría de la Colonialidad del poder también se critica la mirada eurocéntrica de la modernidad y de la historia “universal”. Esa historia “universal” que comienza con los griegos y termina en Europa, negando así la simultaneidad de otros pueblos (Lander, 2000) que son ubicados como el pasado, como pueblos sin historia. La modernidad como producto exclusivo de Europa y como proyecto sólo emancipador igualmente es cuestionada, al develar su cara oculta, la colonialidad. Asimismo, la forma de entender el capitalismo, como articulación de distintas formas de control del trabajo, rompe con la mirada evolucionista de los modos de producción (y en esa medida, con los debates del siglo XX respecto al carácter feudal, pre-capitalista o capitalista de los países de la región), pues el capitalismo no es solo asalariamiento y propiedad privada –relaciones entre proletariado y burguesía en una mirada dualista restrictiva– sino esa compleja articulación de capital-salario, servidumbre, esclavitud, reciprocidad y pequeña producción mercantil simple, para la producción de mercancías para el mercado mundial. Desde la categoría de *heterogeneidad histórico-estructural*, que alude a la existencia articulada de diversos espacios-tiempos bajo la hegemonía de uno de ellos, se invalida la pretensión de la narrativa eurocéntrica evolutiva y lineal ascendente del devenir histórico que tendería hacia la homogeneización. El cambio social no es pues homogéneo, continuo coherente, es heterogéneo, discontinuo y contradictorio (Quijano, 2007). Esto ayuda a comprender la expansión de la servidumbre y el trabajo esclavo en sus manifestaciones actuales como la trata de personas, o la reemergencia de la reciprocidad como trabajo liberador, como componente de la solidaridad económica (Marañón, en prensa). Quijano propuso así otra categoría: la de *marginalidad*, la cual refiere a las tendencias del capital desde los años sesenta del siglo pasado de sustituir

trabajo vivo por trabajo acumulado en los procesos productivos, generando un proceso masivo de expulsión de trabajadorxs asalariados que va más allá del ejército industrial de reserva, dando lugar al desempleo estructural y a la emergencia del “*polo marginal*” del capital (Quijano, 1998b). Estas dos categorías ayudan a entender los rasgos del capitalismo en América Latina: asalariamiento inconcluso y marginalidad; coexistencia complementaria y conflictiva de trabajo asalariado, servidumbre y reciprocidad, formas no salariales de trabajo que, en términos hegemónicos, aunque con poca capacidad explicativa, fueron/son abordados desde el término “informalidad”.

Otras categorías presentadas por Aníbal Quijano, ya en sus planteamientos sobre la Des/Colonialidad del poder son: nuevo horizonte de sentido histórico, reoriginalización cultural y socialización del poder. Estas serán desarrolladas en el apartado sobre los Buenos vivires.

En síntesis, la visión de Quijano sobre el poder abre la posibilidad de verlo en términos de dominación y de explotación, y siempre acompañado de conflicto, en términos macro (la sociedad mundial –el patrón de poder mundial– y la sociedad nacional –“Estado nación”–) y micro (las relaciones sociales cotidianas), estableciendo su huella en cinco áreas de la existencia social, las cuales están interrelacionadas y, en un acto consciente de rebeldía y de desnaturalización, se denominan trabajo y no “economía”, autoridad pública colectiva en lugar de “Estado-Nación”, patriarcado y no “inequidad de género”, Madre Tierra en vez de “Naturaleza”, cinco áreas de la vida social que no están compartimentalizadas, separadas las unas de las otras, sin influencias recíprocas y determinadas en última instancia por alguna de ellas. Estas formas otras de nombrar también permiten avizorar y prefigurar prácticas y proyectos sociales más allá del capitalismo y sus instituciones hegemónicas que gracias al eurocentrismo se han instalado como las únicas legítimas, por lo que se hace también necesaria una crítica al mismo.

LA CRÍTICA DESCOLONIAL AL EUROCENTRISMO

El eurocentrismo alude a una manera particular de producir y controlar la subjetividad caracterizada por el dualismo radical, el evolucionismo, la primacía de la razón instrumental, la ahistoricidad y la naturalización de los hechos sociales.¹⁰ Uno de los elementos centrales de la teoría de la Des/Colonialidad del poder es la crítica al eurocentrismo,¹¹ que ha sido impuesto como la única racionalidad legítima, como el modo de conocer “universal” y, en ese sentido, como justificación de la dominación y destrucción de otras formas de saber y de vida, las “no europeas” o “no blancas”, colonizando el imaginario de los dominados, los mismos que se sienten inferiores, aspiran a imitar los modos de vida de los dominadores y reproducen sus formas de producción de conocimiento (Quijano, 1992). Según Germana (2014),¹² el eurocentrismo tiene en su base tres *creencias*:

- a. La simplificación o propuesta cartesiana de dividir lo complejo en partes simples para estudiarlas de manera aislada, lo que lleva a la compartimentalización del saber, a la especialización del saber científico, al surgimiento de las disciplinas como categorías intelectuales con su específico objeto y método de estudio, y como categorías institucionales, al convertirse en departamentos que constituyen la base organizativa de las universidades “modernas”,

¹⁰ El dualismo refiere a las múltiples separaciones de la realidad social: razón-sujeto/objeto, salvaje-civilizado, rural-urbano, atrasado-avanzado, tradicional-moderno, inferior-superior, según se haya alcanzado o no la modernidad europea, ya que dicha experiencia se constituye en la meta a la que hay que aspirar a partir de un transitar evolutivo; de manera que el evolucionismo alude a que cada sociedad, teniendo como espejo a Europa-Estados Unidos, debe transitar de lo tradicional a lo moderno, del “subdesarrollo” al “desarrollo”.

¹¹ Sobre la crítica al eurocentrismo ver Wallerstein, 1996; Germaná, 2002.

¹² Sobre este punto ver De Sousa Santos, 2009; y Germaná, 2002.

- procesos analizados por Wallerstein (1996 y 2004), pero esta compartimentalización obnubila la comprensión de la realidad social y los complejos desafíos que actualmente se enfrentan, dada la crisis multidimensional en curso.
- b. La estabilidad de los sistemas sociales y naturales, a partir de leyes simples que es posible conocer, lo que permite prever lo que va a ocurrir y, por lo tanto, controlar y/o moldear tanto el mundo natural como el mundo social. La consecuencia de esta creencia lleva al determinismo y a la reversibilidad; esto es, la eliminación de la historia como proceso creativo, de manera que no se reconoce el cambio social como resultado del actuar de las personas.
 - c. La objetividad, principio según el cual se puede conocer la realidad tal como es, poniendo entre paréntesis al sujeto, lo que supone la aceptación de un conocimiento libre de valores. Aquí, es crucial la propuesta de Lander (2000) respecto del sujeto, pues no se trata de alguien en abstracto que expresa una verdad universal y objetiva despojada de valores e intereses sociales, sino de un hombre “blanco”, burgués, patriarcal, propietario y, por lo menos en lo público, heterosexual, que expresa una racionalidad colonial/moderna, por lo que se hace necesario precisar su lugar de enunciación, y en esa medida, su lugar en las relaciones de poder.

Desde la perspectiva de la Des/Colonialidad del poder, se plantea que:

- a. la unidad de análisis es el patrón de poder mundial moderno/colonial impuesto desde el siglo XVI con la conquista europea de lo que se denominaría América. El Estado (Nación) no sería por tanto la unidad adecuada de análisis;
- b. las relaciones de dominación y explotación no están basadas solamente en lo económico-político (relaciones sociales de producción-control del Estado), tienen un fundamento simbólico que las legitima a partir de la idea

- de “raza”, de lo que se desprende la racialización de las relaciones de poder inherente al patrón de poder vigente;
- c. la realidad social debe abordarse desde una especialización no disciplinaria, por problemáticas específicas o campos de investigación, y a partir del análisis de la totalidad social, es decir, desde los distintos ámbitos y momentos de la existencia social (autoridad pública, trabajo, subjetividad, sexo-género, “naturaleza”), entre los cuales se establece una malla de relaciones que se expresan en relaciones de poder (dominación-explotación y conflicto);
 - d. la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento del eurocentrismo se debe rechazar, e igualmente tomar distancia del objetivismo como del subjetivismo porque ambos limitan el conocimiento de la realidad social, ya que, si bien existe un mundo independiente del sujeto, éste interviene en la producción del conocimiento, pues al medir, se modifica lo medido. El conocimiento aparece en consecuencia como un producto intersubjetivo: hace parte de las estructuras intersubjetivas y las reglas epistemológicas que establecen la verdad son reglas sociales; por lo que se debe rechazar la separación entre el conocimiento científico y el conocimiento humanístico, proponiendo la conjunción de ambos con el objetivo de hallar explicaciones considerando lo bello, verdadero y justo (Germaná, 2014).

Así, la crítica al eurocentrismo desde la Des/Colonialidad del poder, permite contar con elementos para develar cuáles son los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales dominantes y reflexionar de una manera otra respecto de cómo entender la realidad y el cambio social. Sostiene, además, que no es posible la objetividad puesto que quien hace ciencia tiene dentro de sí subjetividades que no se pueden dejar de lado y más bien hay un compromiso ético por la justicia, la igualdad, la libertad y la democracia y el respeto y cuidado a la Madre Tierra, desde una práctica social transformadora “quien quiera adquirir un conocimiento pleno de la realidad social,

tiene que dedicarse a la práctica social transformadora. O renunciar a esa ambición de conocimiento” (Quijano, 1978: 72).

La acción social transformadora, por tanto, tendría en la teoría de la Des/Colonialidad del poder una contribución indispensable para instituir una sociedad alternativa a la existente, capitalista, mundial, moderno/colonial, eurocentrada y patriarcal. Un aporte concreto es la lucha por la descolonización epistemológica, para dar paso a una nueva comunicación intercultural horizontal, un diálogo de saberes entre saberes científicos y saberes no científicos, y reconocer a los dominados y explotados –sectores populares e “indígenas”, entre otros– como sujetos epistémicos (Quijano, 1992; Lander, 2000; Boaventura de Sousa, 2012; Mignolo, 2003 y 2016; Germaná, 1995).

La descolonialidad del poder, al mismo tiempo, requiere la descolonialidad del imaginario, y el imaginario dominante actual es sin duda el del “Desarrollo”, actualización de la idea del Progreso, con su anclaje indiscutible en la modernidad/colonialidad capitalista. De ahí la relevancia de deconstruir la idea fuerza del “Desarrollo” y develar su inextricable relación con el capitalismo, desde una mirada no eurocéntrica.

LA CRÍTICA AL “PROGRESO”-“DESARROLLO”

“Desarrollo” es un concepto polisémico, a veces ambivalente; sin embargo, tiene una acepción hegemónica: progreso y modernización. Los adjetivos que se le agregan (“económico”, “social”, “humano”, “sustentable”, “sostenible”), si bien lo flexibilizan de manera creativa, también lo ratifican, y definen por completo los términos del debate y las orientaciones del pensamiento y la acción (Quintero, 2014; Esteva, 1996). Desde posiciones críticas diversas se está construyendo una crítica radical al “Desarrollo”, al considerar que las promesas del mismo no han sido cumplidas, y aún más, que en su incansable búsqueda se ha llegado a una profunda crisis societal multidimensional, expresada en amenazas diversas a la vida (Marañón, 2014 y 2016).

Los aportes de Descartes, Bacon y Condorcet fueron definitivos para establecer criterios sobre el conocimiento “científico” que legitimó la idea y la práctica del “Progreso”. Descartes estableció las bases del racionalismo occidental al plantear su dualismo radical, *cogito ergo sum*, la separación sujeto-objeto que afirmaba la supremacía de la razón y constituía una declaración de la independencia del hombre de la Providencia y de la Naturaleza (Bury, 1971: 66-78). Para Bacon el fin del conocimiento era la utilidad y no concebía, como los griegos, que se debía contemplar la Naturaleza, sino dominarla, al reclamar que “la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos” (Gudynas y Acosta, 2011: 103). Por su parte, Condorcet, en plena Revolución Francesa, escribía que en una sucesión de etapas –desde la pastoril primitiva– se culminaría con un tipo de civilización que alcanzaría su más alto nivel en la Europa occidental, donde se lograría la igualdad, la libertad y la justicia, la eliminación de la miseria y de todas las coerciones impuestas a la mente humana (Nisbet, 1986: 15-16). Condorcet proyectaba así sus ideas hacia el futuro, más que al pasado, preparando el camino para una doctrina del “Progreso”, trasladando la edad de oro de la humanidad del pasado hacia el futuro, a partir del conocimiento basado en la razón (Carr, 1985).

Pero, con la idea del progreso civilizatorio europeo se justificó la dominación y explotación colonial, ya que Europa impuso su imaginario para legitimar la superioridad del europeo “civilizado” y la inferioridad del otro “primitivo”; por ejemplo, en el siglo XIX, mientras se desarrollaba la revolución francesa que hablaba de igualdad y libertad, se negaba la revolución haitiana, lo que ilustra la forma en que operaba entonces la colonialidad del poder, en su negación de la simultaneidad de los pueblos. Asimismo, luego de los procesos independentistas del siglo XIX en que se dejó sin piso al colonialismo (como dominación política de unas sociedades sobre otras), la colonialidad (teniendo como eje la “raza” como criterio de clasificación social jerárquica de la población latinoamericana y mundial) se consolidó, estableciéndose la

paradoja de la coexistencia de Estados independientes con sociedades coloniales (Quijano, 2000a; 2007; 1992a; 1998a).¹³

Poco a poco la idea de “Progreso” se convirtió en uno de los conceptos dominantes y más influyentes (Nisbet, 1986), propagándose hacia América Latina desde la colonia y proyectándose en las incipientes repúblicas, de manera que las concepciones alternativas originarias fueron minimizadas, subordinadas y relegadas. En el siglo XIX la idea del “Progreso” se había consolidado en las elites latinoamericanas (Gudynas y Acosta, 2011).¹⁴

Así, el “Progreso” fue entendido como crecimiento acumulativo, continuidad en el tiempo y necesidad del desarrollo de las potencialidades a partir de la acción humana; como una ruptura con las ataduras de la tradición para alcanzar un mayor bien-estar, lo que derivó en una visión evolucionista y lineal del cambio social, y en la escisión radical humano-“naturaleza”. Se estableció la primacía de los humanos sobre los no humanos (separación “naturaleza”-cultura) y de ciertos humanos sobre otros (separación colonial “nosotros”-“los otros”); se impuso la idea del individuo separado de la comunidad y la creencia en el conocimiento

¹³ Sobre el colonialismo interno, ver Quijano 1992a. Es importante enfatizar la diferencia entre “colonialismo interno” y colonialidad. Ambos se refieren a una situación de dominación y explotación de ciertos grupos sociales sobre otros a partir de diferencias culturales entre lo occidental sobre lo no occidental. La primera se centra en la relación de poder que oprime a los “indígenas”, dentro de los estados latinoamericanos. En cambio, la propuesta de Quijano enfatiza que, a partir de la experiencia colonial latinoamericana, la idea de “raza” se constituyó en el mecanismo más eficaz de dominación social de alcance mundial, pues a partir de ella se generaron identidades sociales (“indio”, “blanco”, “negro”, “amarillo”, “aceitunado”) y geoculturales. Por tanto, la unidad de análisis relacionada con la categoría “colonialismo interno” es el Estado-Nación, mientras que, en el caso de la Colonialidad, es el patrón de poder mundial moderno-colonial.

¹⁴ Más detalles sobre los proyectos “progresistas” de las elites en las jóvenes repúblicas de América Latina durante el siglo XIX, en Burns, 1990.

objetivo; la razón y la ciencia como los únicos modos válidos de conocer, orientados a dominar la “naturaleza” (Escobar, 2014: 60).

Estos rasgos fueron compartidos por la propuesta más reciente del “Desarrollo”; pues la idea de “Progreso” fue reformulada bajo dicho concepto, sobre todo desde la cuarta década del siglo XX (Rist, 2002). En 1949, en su discurso a la nación, Harry Truman presentó la idea del “Desarrollo” directamente vinculada a la de “Subdesarrollo”, planteando que unos países habían avanzado en la ruta del progreso (entendido principalmente como bienestar material, siguiendo pautas culturales occidentales) y otros se estaban quedando rezagados (en situaciones de pobreza que fueron caracterizadas básicamente a partir de los niveles de ingreso y con relación a esas pautas culturales). De esta manera, América Latina y otras regiones del sur, debían aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para salir del “subdesarrollo” y llegar a la deseada condición del “desarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011: 104).

La aspiración al “Desarrollo” se hizo virtualmente universal. Se convirtió, en la práctica, en una idea-fuerza, en aspiraciones motivadoras e impulsoras de movimientos y cambios mayores en la sociedad. Se transformó en una creencia seductora, con capacidad para atraer, agrandar, fascinar, ilusionar y también engañar, alejar de la verdad (Rist, 2002) en un espacio para la creación semántica de conceptos, teorías y prácticas (Escobar, 2014; Quintero, 2015) que se constituía en una verdad irrefutable: “¿Cómo no rendirse a la idea de que pudiera existir un método para eliminar la pobreza que aparece por todas partes? ¿Cómo atreverse a pensar, al mismo tiempo, que el remedio pudiera agravar el mal que se quiere combatir?” (Rist, 2002: 1).

El debate sobre el “Desarrollo” – “Subdesarrollo” fue, pues, posterior a la Segunda Guerra Mundial y se constituyó en una de las expresiones de la reconfiguración del poder capitalista mundial en ese período, el cual, por un lado, se manifestaba en una relativa –pero importante– desconcentración/redistribución del control del poder (en particular del control sobre el trabajo –derechos sociales y laborales– y autoridad política –participación de los distintos sectores sociales en el Estado–), resultado de la lucha mundial por la

eliminación del colonialismo y de la respectiva formación de nuevos estados nacionales o por lo menos postcoloniales; y por otro lado, en la consolidación de la hegemonía norteamericana. Sobre las luchas anticoloniales en Asia, África y Oceanía, en algunos casos se registraron profundas revoluciones sociales y políticas (China, India, Argelia, Vietnam, Cuba y en algunas zonas del África), en otros más,

los procesos fueron pensados –incluso intentados– como opciones de ruptura con el patrón capitalista, aunque todos esos casos terminaron siguiendo un cauce que, ya desde Rusia 1918-25, llevaba a desembocar en el mismo océano capitalista por un distinto vertedero (Quijano, 2000b: 76).

Wallerstein advertía que:

es absolutamente imposible que América Latina se desarrolle, no importa cuáles sean las políticas gubernamentales, porque lo que se desarrolla no son los países. Lo que se desarrolla es únicamente la economía-mundo capitalista y esta economía-mundo es de naturaleza polarizadora (Wallerstein, 1996; citado en Quintero, 2014).

No obstante, dicho patrón se “desarrolla” de modos diferentes y en niveles distintos en diferentes espacios-tiempos o contextos históricos, considerando la *heterogeneidad histórico-estructural*; por lo que resulta pertinente preguntar ¿cuáles son las condiciones y determinaciones históricas que explican tan diferente trayectoria del desarrollo del patrón de poder capitalista entre regiones y países?; ¿por qué el “Desarrollo” capitalista ha sido inviable en América Latina?

Quijano (2000b) sostiene que la sociedad capitalista o el patrón capitalista de poder –en los términos específicos del capital como relación social de producción– se ha desarrollado más ahí donde ha estado presidido por el desarrollo del moderno Estado-Nación, no a la inversa. En la sociedad capitalista toda nacionalización de la sociedad y del Estado ha sido resultado del proceso de democratización de las relaciones sociales y políticas entre los

habitantes de un espacio dado de dominación, a partir de luchas prolongadas de los dominados y explotados. En la experiencia europea los explotados/dominados pudieron negociar su participación social y política con la burguesía que se enfrentaba al antiguo régimen y a los poderes imperiales; mientras que en América Latina, el colonialismo y luego la colonialidad, así como la menor o nula presencia inmediata del capital como relación social –sin perjuicio de su dominio global–, han trabado las posibilidades de obtener las mismas condiciones para negociar los límites de la dominación y explotación, en desmedro de los dominados.

Así, el “Desarrollo” es un proyecto del capitalismo en diversas dimensiones, no solo es económico; también es cultural, surge de la experiencia particular de la modernidad europea y subordina a las “otrxs” culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar (modernizar) bajo principios occidentales para salir de la “tradicción” y el “subdesarrollo”. Privilegia el crecimiento económico, como ya se mencionó, la explotación de los “recursos” naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta (Escobar, 2009). La idea del “Desarrollo” está pues anclada en la de “Progreso” ya que se basa en una concepción epistemológica caracterizada por el eurocentrismo –dualismo y evolucionismo– y por el predominio de la razón instrumental, bajo el argumento de que las potencialidades humanas se desplegarían en el futuro, una vez satisfechas las necesidades materiales (en un contexto donde las expectativas se iban ensanchando y se planteaba que las necesidades eran ilimitadas), con lo que se legitimaba la imagen de la “naturaleza” como un medio/objeto que debe ser dominado para satisfacer dichas necesidades, según las pautas occidentales.

El “Desarrollo” se transformó así “en el destino común de la humanidad, una obligación innegociable”, y para conseguirlo “se acepta la destrucción social y ecológica que provoca [por ejemplo] la megaminería a pesar de que ahonda la modalidad extractivista de producción heredada desde la colonia” (Acosta, 2014: 121), que han contribuido a una creciente mercantilización de la “naturaleza” y a la destrucción y/o desestructuración de medios y formas de vida de

crecientes sectores de la población. Frente a esto, en América Latina se han levantado diversas voces en contra de esos procesos, entre las que destacan las de los pueblos originarios de la región. Desde estas voces se han denunciado las consecuencias del “Desarrollo”:

Desde el horizonte del vivir bien, los pueblos indígenas originarios estamos cuestionando el término desarrollo y todo lo que éste implica, ya que para nuestros pueblos y comunidades el desarrollo ha significado el deterioro de la naturaleza y la destrucción de nuestras comunidades. El término desarrollo está ligado a la explotación, a la marginación, a la depredación y a la dependencia, pues desde la lógica occidental, desarrollo implica ganar en desmedro de otro [...] ha llevado a que nuestras comunidades originarias estén expuestas a una constante desintegración, expulsándonos de nuestro hábitat natural y destruyendo culturas milenarias. El desarrollo, sustentado en una visión lineal ascendente de la historia y de la vida, genera una lógica acumulativa promovida desde la educación primaria, secundaria y superior, que empuja a los seres humanos a migrar hacia las ciudades en busca de progreso en la perspectiva de ‘vivir mejor’ [...] suponía mejorar las condiciones de vida para toda la sociedad y que las políticas promovidas hacia los países del ‘tercer mundo’, coloquen a éstos a la par de los de ‘primer mundo’. Sin embargo, lejos de acercarse a estos objetivos, se ha generado niveles extremos de pobreza y hambre y que la brecha entre países ricos y países pobres crezca aún más. El concepto de ‘países atrasados o subdesarrollados’ está también bajo la lógica de la visión lineal de la vida y de la competencia. Todas las estadísticas y parámetros de los países para catalogar quiénes son del primer, segundo y tercer mundo están en función del contexto económico; pero pocos han planteado indicadores en un contexto integral que incluyan otros factores de la vida como la vitalidad o la felicidad (Huanacuni, 2010: s/p).

El balance cualitativo y cuantitativo de la experiencia del “desarrollo” en el mundo, y particularmente en América Latina es desalentador, pues las brechas entre los países “atrasados” o “subdesarrollados” y los “avanzados” se han ampliado, la pobreza se ha expandido¹⁵ y la riqueza se ha concentrado;¹⁶ además, las políticas del capitalismo neoliberal han recortado los derechos sociales básicos (educación, salud, vivienda), se ha incrementado la inseguridad y la militarización. Asimismo, la democracia representativa y los partidos políticos se han instrumentalizado, en parte por el debilitamiento de los Estados-nación, los mismos que han perdido soberanía y poder en relación a lo que Quijano (2000/2001) denomina el gobierno o bloque imperial mundial, entendido como la articulación de poder de Estados de los países “avanzados”, empresas transnacionales, instituciones financieras internacionales, pactos militares, entre otros. Pero, como ya se mencionó, desde los pueblos “indígenas” se va planteando una poderosa crítica al “Desarrollo”, desde sus propuestas de los Buenos vivires.

¹⁵ Según el Panorama Social de América Latina 2017, elaborado por la CEPAL, el número de personas pobres en América Latina en 2016 *llegó a 186 millones (30,7% de la población), y la pobreza extrema afectó a 61 millones de personas (10% de la población).*

¹⁶ De acuerdo con el Informe anual sobre la distribución de la riqueza en el mundo 2018, de OXFAM, el capitalismo mundial sigue batiendo récords de inequidad: ya existen 2,043 personas que poseen más de 1,000 millones de dólares (súper-ricos). En un año, la riqueza de estos super-ricos ha crecido en 762 mil millones de dólares, monto que permitiría erradicar a nivel mundial la pobreza extrema en siete veces. Entre los años 2006 y 2015 la riqueza de estos super-ricos se incrementó en un promedio anual del 13%, mientras que los salarios de los trabajadores sólo crecieron en promedio un 2%. Del incremento de la riqueza mundial en el último año, el 82% de ésta quedó en las manos del 1% más rico. Mientras que el 50% de la población más pobre no recibió nada de esa nueva riqueza.

LOS BUENOS VIVIRES COMO ALTERNATIVA(S) AL “DESARROLLO” Y AL PATRÓN DE PODER MODERNO-COLONIAL CAPITALISTA

La categoría *nuevo horizonte histórico de sentido* permite dar cuenta de la emergencia de una nueva intersubjetividad mundial, de un “movimiento de la sociedad” impulsado por sectores “indígenas” y populares, que al resistir el despojo, la destrucción capitalista de la Madre Tierra y la búsqueda de la mercantilización total de la vida, alzan sus voces desde los sentipensares y haceres rechazando el producir, mercantilizar y acumular ganancias; las desigualdades de sexo-género y sexualidad, la verticalidad en la organización colectiva de la vida, la imposición violenta de modos de vida universalizantes desde la racionalidad instrumental y el eurocentrismo. Se trata de un nuevo horizonte de sentido que plantea la comunicación entre los diversos, sin que la diferencia signifique jerarquía. Este nuevo horizonte de sentido puede ser evidenciado en la propuesta de los Buenos vivires que reconoce los derechos de la “naturaleza” o Madre Tierra, y emerge como una visión alternativa a la modernidad, el “Desarrollo” y el capitalismo.

En ese sentido, los Buenos vivires representan tanto una crítica radical de los fundamentos y los efectos del “Desarrollo”, como una potente propuesta societal alternativa: “El Bien Vivir como expresión de las poblaciones ‘indígenas’ de América Latina configura una alternativa de vida social que solo puede ser realizada como la des/colonialidad del poder” (Quijano, 2011: 77).

En términos generales, el Buen Vivir (Buenos vivires) es una propuesta epistemológica, filosófica y de vida que puede ser visto como un proyecto de *reoriginalización cultural* de los dominados, explotados y racializados en América Latina, entendido como un proceso dialéctico que puede surgir de la negativa, de la subversión de los dominados a imitar la cultura dominante, de modo que puede dar lugar a la producción de significados originales, no meramente de versiones subalternas de la cultura criollo-euronorteamericana, que puede ser el camino

para resolver el “nudo arguediano” [entrelazamiento entre la utopía de la liberación social y la de la identidad], que caracteriza a América Latina desde el siglo XVI, atacando de manera simultánea los problemas de identidad, modernidad y democracia (Quijano, 1990; 2012).

En un sentido sustantivo, Gudynas (2014) identifica un campo político conformado tanto por componentes indígenas como occidentales, que coinciden en el cuestionamiento al “Desarrollo” capitalista y la postulación de alternativas a éste, más allá de la modernidad/colonialidad; pero también como un campo plural de diferentes “buenos vivires” con sus especificidades, no todas ellas caracterizables o verbalizables desde el saber occidental. Se trata de un nuevo horizonte histórico, un proyecto liberador alternativo anclado en la idea básica de reestablecer las relaciones de complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la “Naturaleza” a fin de proteger la Vida en general (López, 2012; 2014). Asimismo, alude a respuestas y estrategias diversas de viejo cuño, principalmente de los pueblos originarios,¹⁷ pero puestas en marcha en la actualidad para enfrentar las presiones que imponen las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad, no son resabios de un pasado perfecto e inmutable (Quintero, 2014) ni esencializaciones e idealizaciones.

Uzeda (2009) para el caso específico de Bolivia –uno de los países que junto con Ecuador han colocado en sus textos constitucionales estos asuntos–, señala que el Buen Vivir tiene tres acepciones: (a) como precepto moral: vivir respetando valores tales como la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad; (b) como conquista social: al incluirlo en la Constitución, considerando la idea de

¹⁷ El reconocimiento de la diversidad permite “desindianizar” los aportes no occidentales, la categoría “indio” o indígena pierde centralidad pues se hacen visibles las contribuciones de aymaras, quechuas, kichwas, ashuar, etc., con sus especificidades y reconociendo que ellas mismas no son puras y están relacionadas o “híbridos” con lo moderno occidental; así, no todos los indígenas son promotores del Buen Vivir, lo que no es un demérito pues ni todos los alemanes son ambientalistas ni todos los franceses entienden qué sucedió en su revolución (Gudynas, 2014: 136-144).

vida digna como superación de la pobreza y exclusión y el derecho a modos de vida propios, lo que según el autor implica “materializar” los seductores discursos sobre el Buen Vivir, “desmaterializar” la porción de vida cotidiana que ha sido invadida por el mercado y el desenfreno consumista y convencer a las clases urbanas que siguen mirando hacia los referentes culturales del Norte; y (c) como fórmula o consigna política: breve, significativa y movilizadora, o por lo menos aglutinadora, la cual, para bien o para mal, puede ser instrumentalizada por gobiernos, partidos políticos y movimientos sociales. Esto último da cuenta de las disputas alrededor de las palabras y los conceptos, y de las que el Buen Vivir no está exento; de ahí la insistencia de abordar los Buenos vivires desde la Des/Colonialidad.

En el plano de la propuesta epistemológica, el Buen Vivir hace referencia a planteamientos que “invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles, empezando por el concepto tradicional de “Progreso” y “Desarrollo” (Acosta, 2014: 121), se abre una posibilidad a la descolonialidad del saber y se relativiza el eurocentrismo.

Los Buenos vivires suponen una ruptura con el dualismo radical propio del eurocentrismo. La dicotomía sujeto-objeto que supuso la separación hombre-humano/Naturaleza y la legitimación del dominio y explotación de la segunda por el primero; es cuestionada desde las propuestas andinas –y de otras latitudes– de los Buenos vivires (*suma qawsay* en quechua y *suma qamaña* en aymara) los seres –humanos y no humanos– existen siempre en relación, nunca como objetos o individuos.¹⁸ En ese sentido:

El vivir bien no puede concebirse sin la comunidad. Irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo inhe-

¹⁸ Escobar señala que la *relacionalidad* se extiende a una vasta variedad de terrenos teóricos –la geografía, la antropología y los estudios culturales hasta la biología, la informática y la ecología– asociados a categorías como ensamblajes, redes y actor-redes, ontologías no dualistas y relacionales, emergencia y autoorganización, horizontalidad, hibridez, virtualidad, etc. (2014: 86).

rente, la monetarización de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como ‘un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado’ [...]. Al hablar de vivir bien se hace referencia a toda la comunidad, no se trata del tradicional bien común reducido o limitado sólo a los humanos, abarca todo cuanto existe, preserva el equilibrio y la armonía entre de todo lo que existe [pues está la] conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente. En el vivir bien no existen las jerarquías sino las responsabilidades naturales complementarias [...]. Nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros pertenecemos a ella. Entonces, más que reclamar un derecho de propiedad, lo que pedimos es el ‘Derecho de Relación’ con la Madre Tierra (Huanacuni, 2010: s/p).

Así pues, la relacionalidad, la interconexión, la interdependencia y la interrelación son principios del *cosmocimiento* o *cosmoconciencia* andina (Oviedo, 2012)¹⁹ que contrastan de manera total con el dualismo radical del eurocentrismo. Dávalos (2008) sostiene que la teoría económica vigente adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza”, y la comprende desde un ámbito externo a la historia humana; en cambio, los Buenos vivires incorporan a la “naturaleza” en la historia.

¹⁹ El autor apela por estos términos para desligarse de la palabra “cosmovisión” en referencia a lo andino, al plantear que la “visión” entraña una posición básicamente intelectual, racional, lógica, interpretativa (pensamiento) que se asocia a un conocimiento objetivo que se superpone y anula al conocimiento subjetivo –lo sensitivo, perceptivo, emocional, ritual, artístico, mágico, vivencial (sentimiento), considerado por el autor el otro componente básico complementario de la vida. Busca dar cuenta de una conciencia, asimilada como forma de sabiduría, de *cosmocimiento* –Conocimiento del pensamiento/sentimiento–, de entendimiento, de comprensión y de asimilación desde lo intelectual-perceptivo-espiritual-vivencial, en el cual no hay separación ni preeminencia de una sobre otra (Oviedo, 2012: 51).

Entonces, con los Buenos vivires [a] se abandona la pretensión del “desarrollo” como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse; [b] se defiende una relación con la Madre Tierra no objetivada o cosificada; [c] las relaciones sociales no se limitan al plano económico mercantil donde todo se reduce a cosas o mercancías; [d] se reconceptualiza la calidad de vida o bien-estar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso; [e] se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; [f] se lucha por la descolonización de los saberes; y [g] por una toma de decisiones democrática, orientada a la *socialización del poder*, categoría esta que permite cuestionar la naturalización del Estado como única y legítima autoridad pública colectiva en todo tiempo y en todo espacio, proponiendo formas no estatales de su ejercicio. Quijano (1981; 1992b) ha llamado la atención sobre cómo en el marxismo la idea de comuna-democracia directa planteada a partir de la Comuna de París en 1871 por Marx, fue siendo desplazada por la propuesta de captura del Estado asignándole a este la función rectora en camino hacia otra sociedad.

Uno de los elementos más importantes de los Buenos vivires, es el identificar valores intrínsecos en lo no-humano, lo que lo distancia de manera radical de la mirada dualista eurocéntrica. A partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no-humano, y se generan concepciones alternativas de la “naturaleza” (Gudynas y Acosta, 2011). Este es pues uno de los aportes fundamentales del Buen Vivir: recuperar la unidad, la complementariedad entre sociedad y “naturaleza”, estableciendo entre ambas un vínculo relacional y no de exterioridad, como una alternativa que surge de los pueblos latinoamericanos y como una vía para la subsistencia humana, en base a los conocimientos ancestrales de respeto a la Madre Tierra. Los Buenos vivires plantean una nueva forma de relación entre los seres humanos y no humanos, una relación de reciprocidad y complementariedad que se expresa en la necesidad de reconocer los límites físicos del “desarrollo” convencional y subordinar los objetivos “económicos” al funcionamiento de los

sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad y la mejoría de la calidad de vida de las personas (Acosta, 2011; 2010). Esta lucha de liberación es, ante todo, un esfuerzo político que empieza por reconocer que el capitalismo, y en general el patrón de poder actual, destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia.

En el plano más concreto de las expresiones de los Buenos vivires, su inclusión como principio rector en las constituciones de Bolivia y Ecuador es un hito de gran relevancia, que ha sido traducido a los planes nacionales de “desarrollo” de dichos países, valga decir, con diversas tensiones y contradicciones (Escobar, 2014; Gudynas, 2011a).

No obstante, las realidades políticas de estas dos décadas del presente siglo están lejos de haber seguido esta orientación, pues tanto en Ecuador como en Bolivia, los gobiernos denominados “progresistas” han seguido una orientación que ha afianzado la dominación capitalista colonial-moderna, fortaleciendo al Estado-Nación monocultural en lugar de avanzar hacia el Estado Plurinacional; profundizando el extractivismo capitalista, la reprimarización de la economía y la devastación de la Madre Tierra y el despojo de los territorios “indígenas”. Esta realidad adversa a los movimientos de resistencia y de distorsión de la propuesta de los Buenos vivires, requiere una severa crítica, que puede tener un importante sustento desde la teoría de la Des/Colonialidad del poder, pues de lo que se trata es de establecer la existencia de una disputa entre racionalidades, visiones de mundo y relaciones de poder subjetivas y materiales entre dominantes y dominados, entre explotadores y explotados, y que debe seguir haciendo un esfuerzo por desnaturalizar y desobedecer el sentido común hegemónico que se origina en el eurocentrismo, su racionalidad, su modo de producir saberes científicos, su imaginario y su memoria histórica, para legitimar este patrón de poder moderno-colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal (Quijano, 2015; Acosta y Martínez, 2017; Prada, s/f).

Asimismo, ha sido incluido en las discusiones de diversos movimientos sociales. Es común el reclamo de aplicabilidad que se le hace al Buen Vivir, lo que en los casos de Bolivia y Ecuador se asocia con

la dificultad práctica de los planes y programas, esto es, las acciones concretas no responden con los preceptos, lo que ha sido reconocido por los propios promotores de los Buenos Vivires, pues se enfrentan incapacidades, manipulaciones o inercias gubernamentales, o responden a una perspectiva más propagandística del Buen Vivir. También es posible señalar que el Buen Vivir no se presenta a sí mismo como una disciplina académica, una estrategia de acción o un plan de gestión gubernamental, de hecho, Gudynas considera que se trata de una “filosofía política”, usando el termino occidental más cercano, y añade:

Es un lugar donde se encuentran otros conceptos, tales como participación, igualdad, democracia, etc. Esas ideas no son planes de acción en sí mismas, aunque de ellas se derivan planes de acción de acuerdo a las diferentes formas en que son entendidas [...]. El Buen Vivir en sentido sustantivo se ubicaría en el plano de otras ideas guía como participación o igualdad, ¿cuál es el problema en encontrarse diferentes contenidos o presenciar debates entre distintos abordajes? Resulta sorprendente que se reconozca como positiva la exploración de distintas concepciones, pongamos por caso, de la participación, las que a su vez generarán distintas aplicaciones concretas, pero se cuestione eso en el caso del Buen Vivir, exigiéndole una unidad monolítica y un manual de aplicación asociado (Gudynas, 2014: 138-140).

No se trata de negar la necesidad de operativizar la propuesta de los Buenos vivires en escalas mayores, aunque rebasa los alcances de esta contribución. Aquí se busca presentar los aspectos más generales y sustanciales de lo que consideramos una propuesta societal alternativa a la modernidad/colonialidad, que no está exenta de dificultades. Una primera dificultad a sortear es la persistencia del discurso del “Desarrollo” a pesar de la evidencia de sus limitaciones e impactos, existe pues un fuerte apego a viejas ideas y dificultades para imaginar alternativas (Gudynas, 2011b). Pensar en alternativas implica, como se ha venido insistiendo, una ruptura epistemológica con el eurocentrismo y apertura para aprender a desaprender,

abandonar los dualismos y jerarquizaciones que han sido legitimados por la intersubjetividad eurocéntrica y que han naturalizado –y a la vez velado– relaciones de dominación y explotación entre los seres humanos y de estos con la Naturaleza. Insistimos pues, en la pertinencia y posibilidad de descolonizar el saber, de abrirnos a las epistemologías del sur, de reconocer procesos en curso y “evaluarlos” con generosidad, pues como señala De Sousa (2010: 14): “Lo nuevo tiene en su contra no solamente teorías y conceptos viejos, sino también fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficacia cuando son confrontadas con algo nuevo”.

En la tarea de operativización del Buen Vivir en indicadores y políticas, es pertinente apuntar la necesidad de abrir espacio a los saberes propios y realidades concretas de las poblaciones, ya que no es posible continuar con acciones de intervención para el “desarrollo” de carácter vertical que perpetúan una relación de exterioridad sujeto-objeto y que muchas veces se contraponen con las racionalidades o cosmoconciencias propias de esos pueblos o comunidades.

REFLEXIONES FINALES

En esta etapa de crisis estructural del patrón de poder moderno/colonial capitalista, de exacerbación de sus rasgos destructivos de la vida humana y no humana, la conjunción del monstruo histórico y del monstruo climático en palabras de Quijano (2011), bajo el dominio de la fracción financiera del capital, de la desorientación definitiva e hipertecnocratización de la racionalidad instrumental, de la profundización del desempleo estructural, de las “guerras permanentes”, la teoría de la Des/Colonialidad podría ser un elemento relevante para una mejor comprensión de la compleja realidad social latinoamericana y la búsqueda de alternativas basadas en un amplio e intercultural diálogo de saberes.

Desde la mirada original sobre la historia que plantea, es posible establecer un giro ontológico, epistemológico y epistémico en

el pensamiento crítico de la región, contribuyendo al análisis de la misma con un conjunto de categorías de gran importancia, entre ellas las de colonialidad, poder, heterogeneidad histórico-estructural, totalidad social, clasificación social, nuevo horizonte histórico de sentido, reoriginalización cultural, eurocentrismo, socialización del poder, marginalidad social, entre otras.

Asimismo, puede contribuir, por un lado, a radicalizar la desobediencia epistémica, política, epistemológica, ontológica; y por otro, a legitimar formas otras de convivencia social. Respecto a lo primero, desde fines del siglo pasado han surgido en el mundo y en nuestro subcontinente, imaginarios sociales que van distanciándose de la modernidad/colonialidad, el capitalismo y el “Desarrollo”, así como de sus instituciones y expresiones básicas: el Estado y su democracia representativa, la familia burguesa y patriarcal, las discriminaciones raciales, de sexo-género, la concepción lineal y ascendente del tiempo y de la historia, la empresa capitalista y el trabajo asalariado, la “naturaleza” como exterioridad, recurso infinito y apropiable de forma privada; el conocimiento científico y tecnológico como único saber legítimo y la Universidad-profesionalización como única generadora de dicho saber; y todo esto para la acumulación de capital.²⁰ Respecto a lo segundo, la legitimación de otras formas de convivencia social, se sostiene que desde la Des/Colonialidad del poder, los Buenos vivires pueden ser considerados otro horizonte de sentido histórico, que parte del diálogo epistemológico y epistémico, del diálogo de saberes, de la interculturalidad,²¹ de racionalidades solidarias y liberadoras (Germaná, 1995; Marañón, 2014; 2017) a partir de ontologías relacionales (Escobar, 2016), basadas en la comunicación y la horizontalidad de las relaciones sociales; esto es, sin dominación ni

²⁰ Ver Marañón, 2017; Quijano, 2000a; Mignolo 2003; Wallerstein 1996; Boaventura de Sousa, 2009; Segato, 2013; Walsh, 2013; Clímaco de Assis; Ortiz, 2004.

²¹ Ver De Sousa, 2012; Walsh, 2013; Acosta, 2014; Escobar, 2015; Espinoza, 2010; Quintero, 2014; Marañón-López, 2016.

explotación. Considerando los cinco ámbitos de existencia social identificados, desde los Buenos vivires descoloniales se busca que se extiendan relaciones de reciprocidad que contribuyan a la desmercantilización en lo que se refiere al trabajo, que se abran espacios para el autogobierno, que a partir de la interculturalidad se diluyan las jerarquías entre saberes científicos y saberes no científicos, que se establezcan relaciones de igualdad y complementariedad en el ámbito del sexo-género.

Esta propuesta, surgida principalmente desde los movimientos “indígenas” latinoamericanos, sostiene la necesidad de reorganizar la vida social a partir del respeto a la Madre Tierra, la misma que debe ser considerada como un ser vivo, porque realmente lo es, como un sujeto con derecho a su reproducción y a la compensación y restauración en caso de que sea dañada. Esto implica, en el ámbito de la intersubjetividad, la deconstrucción del discurso dominante de una modernidad asociada a la razón instrumental y al capitalismo, que tiene al “Progreso”-“Desarrollo” como un punto de llegada de todo el mundo según los logros alcanzados por Europa y Estados Unidos.

Los Buenos vivires no plantean el retorno al pasado en una perspectiva fundamentalista, sino el encuentro y síntesis de dos maneras de vivir, la moderna en su sentido de emancipación humana, y la “indígena”, que tiene el aporte del trabajo solidario y una relación sujeto-sujeto con la “naturaleza”, que la relación con la Tierra en cuanto Casa Común, sea de reciprocidad.

Se trata entonces de considerar que la crisis multidimensional actual, la cual en su complejidad no tiene precedente alguno, no podrá ser comprendida y enfrentada si no se cuestionan las bases del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal, y aquí, la Des/Colonialidad del Poder y los Buenos vivires –descoloniales– tienen mucho que decir, pues permiten vislumbrar formas otras de vida/convivencia, más allá de las relaciones de dominación y explotación impuestas por dicho patrón de poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2010). “Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza”. *Revista América Latina en Movimiento*, 454, abril.
- Acosta, Alberto (2011). “Solo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir”. En: Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza/OXFAM.
- Acosta, Alberto (2014). “El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo”. En: Quintero, Pablo (Comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires. Del Signo.
- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (2017). “Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible”. *Revista Direito*, 8(4).
- Artavia, Víctor (s/f). “Crítica al giro decolonial: entre el anticomunismo y el populismo reformista”. *Revista Socialismo o Barbarie*. Disponible en: <http://www.socialismo-o-barbarie.org/?p=5009>
- Burns, Bradford (1990). *La pobreza del progreso. América Latina en el siglo XIX*. México: Siglo XXI.
- Bury John (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Carr, Edward (1985). *1917, Antes y después (La revolución rusa)*. Madrid: Sarpe.
- CEPAL (2018). *Panorama social de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Climaco de Assis, Danilo (2016). “Ciencia en práctica: la emancipación desde las mujeres indígenas”. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. UNAM, México.
- Dávalos, Pablo (2008). *Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen vivir) y las teorías del desarrollo*. Disponible en: <http://www.plataformabuenvivir.com/2011/08/davalos-reflexiones-sumak-kawsay/>
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural editores.

- De Sousa Santos, Boaventura (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz. Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía- OXFAM.
- Dussel, Enrique (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural editores.
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- Escobar, Arturo (2009). *Contra el neo(desarrollismo), Impasse, Dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Colectivo Situaciones.
- Escobar, Arturo (2014). "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o postdesarrollo". En: Quintero, Pablo (Comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Del Signo.
- Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca-Sello Editorial.
- Espinoza, Roberto (2010). "Alternativas a la crisis de la modernidad/colonialidad". *Revista ALAI*, II época, XXXIV(453).
- Esteva, Gustavo (1996). "Desarrollo". En: Sachs, Wolfgang (Ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC.
- Gaussens, Pierre (2014). "Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe". *Revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, 23.
- Germaná, César (1995). *El socialismo indo-americano de J. C. Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociología peruana*. Lima: Amauta.
- Germaná, César (2002). *La racionalidad en las ciencias sociales*. Lima: UNMSM.
- Germaná, César (2014). "La colonialidad del poder. Una perspectiva desde el Perú". *Revista Diálogo Global*, 14(2), 12-13.
- Gudynas, Eduardo (2011). "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo". En: Wanderley, Fernanda (Coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz: OXFAM-CIDES UMSA.
- Gudynas, Eduardo (2011). "Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir". En: Farah, Ivonne

- y Vasapollo, Luciano (Coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Sapienza/OXFAM.
- Gudynas, Eduardo (2014). “El malestar moderno con el Buen Vivir”. En: Quintero, Pablo (Comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Del Signo.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011). “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”. En: Rojas, Mariano (Coord.), *La medición del Progreso y del Bienestar. Propuestas desde América Latina*. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOJ.
- Klein, Naomi (2015). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Madrid: Editorial Booket.
- Lander, Edgardo (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En: Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos días/CLACSO.
- López, Dania (2012). “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas”. En: Marañón, Boris (Coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO.
- López, Dania (2014). “La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México”. En: Marañón, Boris (Coord.), *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*. México: CLACSO-IIEC-UNAM.
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, 9, julio-diciembre.
- Marañón, Boris (2012). “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir”. En: Marañón, Boris (Coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO.

- Marañón, Boris (2014). “Crisis global y descolonialidad: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”. En: Marañón, Boris (Coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales*. México: IIEC-UNAM.
- Marañón, Boris (2016). “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina”. *Revista Cooperativismo y Desarrollo*, 24(109).
- Marañón, Boris (2017). *Una crítica descolonial del trabajo*. México: IIEC-UNAM.
- Marañón Pimentel, Boris y López Córdova, Dania (2016). “Del desarrollo capitalista al buen vivir desde la descolonialidad del poder”. *Revista Intersticios*, 5(10).
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal: Madrid.
- Mignolo, Walter (2016). *Hacer, pensar, vivir y la decolonialidad*. México: Borde Sur/Ediciones Navarra.
- Nisbet, Robert (1986). “La idea de progreso”. *Revista Libertas*, 5, octubre.
- Ortiz, Carolina (2004). *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina: poéticas de la violencia y de la crisis*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM
- Oviedo, Atawallpa (2012). “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral sumakawsay”. En: Guillén, Alejandro y Phélan, Mauricio (Comps.), *Construyendo el Buen Vivir*. Ecuador: PYDLOS-Universidad de Cuenca.
- OXFAM (2018). *Informe Oxfam 2018. Premiar el trabajo, no la riqueza. Informe anual sobre la distribución de la riqueza en el mundo*. Londres: OXFAM.
- Prada, Raúl (s/f). “La revolución mundial del vivir bien”. *Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo*. Disponible en: <http://www.pidhdd.org/content/view/full/1850/557/>
- Quijano, Aníbal (1978). “Comentario a Fals Borda”. En: *Crítica y política en ciencias sociales. El debate sobre teoría y práctica. Tomo I*. Simposio mundial sobre investigación activa y análisis científico (1977: Cartagena, Colombia). Bogotá: Punta de Lanza,
- Quijano, Aníbal (1981). “Poder y democracia en el socialismo”. *Sociedad y Política*, 12.

- Quijano, Aníbal (1990). “Estética de la utopía”. *Hueso húmero*, 27, diciembre.
- Quijano, Aníbal (1992a). “Colonialidad, modernidad/racionalidad”. En: Bonilla, Heraclio (Ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Quijano, Aníbal (1992b). “Después de la caída. El significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este”. En: Bonilla, Heraclio (Ed.), *Después de la caída. El significado de la crisis del socialismo para América Latina y Europa del Este*. Quito: FLACSO.
- Quijano, Aníbal (1998a). “Qué Tal Raza!”. *Familia y cambio social*. Lima: CECOSAM.
- Quijano, Aníbal (1998b). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- Quijano, Aníbal. (2000a). “Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2000b). “El fantasma del desarrollo en América Latina”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6(2), mayo-agosto.
- Quijano, Aníbal (2000/2001). “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. *Utopías, nuestra bandera. Revista de debate político*, 188.
- Quijano, Aníbal (2001). “Poder y Derechos Humanos”. En: Pimentel, Carmen (Comp.), *Poder, salud mental y derechos humanos*. Lima: CECOSAM.
- Quijano, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central-IIESCO/Siglo del Hombre Editores Bogotá.
- Quijano, Aníbal (2011). “ ‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la descolonialidad del poder”. *Ecuador Debate*, 84, diciembre.
- Quijano, Aníbal (2012). “El nudo arguediano”. En: *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, sel. y pról. de Danilo de Assis Climaco. Buenos Aires: CLACSO.

- Quijano, Danilo (2015). “Notas sobre Bolivia y el ‘proceso de cambio’ ”. *Rebelión*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticias/2015/2/195144.pdf>
- Quintero, Pablo (2014). “Introducción”. Quintero, Pablo (Comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Del Signo.
- Quintero, Pablo (2015). *Antropología del desarrollo. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ed. Kula.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rist, Gilbert (2002). *El desarrollo historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata.
- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Taibo, Carlos (2017). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres,
- Trigo, Abril (2019). “Una lectura materialista de la colonialidad (primera parte)”. *Alter/nativas Latin American cultural Studies Journal* (Online). Disponible en: <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/trigo.html>
- Tortosa, José María (2010). “Para definir el buen vivir”. En: *Seminario Internacional retos del buen vivir. Democracia, movilidad humana y territorio*. Quito: PYDLOS/Ed. Cuenca.
- Unceta, Koldo (2014). *Desarrollo, postcrecimiento y Buen Vivir: Debates e interrogantes*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Uzeda, Andrés (2009). “Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”. *Traspatios*, 1.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2004). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine (2013). “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos”. En: Walsh, Catherine (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

ORGANIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA EN LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA FEMENINA/ FEMINISTA. POTENCIA Y RETOS

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Elia María del Carmen Méndez García¹
Raquel Gútierrez Aguilar²

Recibido: 12 de noviembre, 2019

Aprobado: 02 de marzo, 2019

RESUMEN

En este artículo analizamos la vigencia y los retos de la perspectiva del *partir de sí y de la práctica de la relación entre mujeres*, teorizadas por la Comunidad filosófica Diótima, que nutre directa e indirectamente el momento de contemporáneo desborde de las luchas feministas. Sostenemos que la potencia de la circulación de las palabras en encuentros y conversaciones *entre mujeres y otros cuerpos feminizados* permite organizar la experiencia femenina y producir saberes que resignifican las vivencias. Desde la reflexión teórica en las luchas renovadas de las mujeres, emergen nuevas y radicales formas para comprender la realidad e impulsar la transformación social.

Palabras clave: orden simbólico, diferencia femenina, entre-mujeres, organización de la experiencia

ABSTRACT

In this article, we analyze the validity and challenges of the perspective of departing from oneself and the practice of the relationship between

¹ Profesora investigadora Instituto Politécnico Nacional.

² Profesora investigadora ICSyH-BUAP.

women, theorized by the philosophical community “Diótima”, which directly and indirectly nurtures the moment of current overflowing feminist struggles. We maintain that the power of the circulation of words in meetings and conversations between women and other feminized bodies allows to organize the feminine participation and produce knowledge, which resignify the experiences. From the theoretical reflection on the renewed struggles of women, new and radical ways emerge to understand reality and promote social transformation.

Keywords: symbolic order, female difference, between-women, organization of experience

INTRODUCCIÓN

Escuchar lo que va brotando desde las luchas actuales de las mujeres y otros cuerpos feminizados, que se proponen “cambiarlo todo” pone de manifiesto la crítica radical ampliada desde el desborde del deseo femenino que se separa, poco a poco, de los imaginarios y horizontes políticos que se estructuran al interior del orden patriarcal. Esto es, tal horizonte de deseo de transformación total implica la crítica a la clave igualitaria/ciudadana; y conmueve en su cimiento al orden político hegemónico. La lucha feminista hoy no se agota en el marco de la ampliación de derechos, sino que se constituye en una enérgica impugnación y alteración de las causas del presente momento de desastre planetario, al empeñarse en conectar las luchas en defensa de la vida con aquellas que se despliegan contra todas las violencias. Consideramos fértil, en tal sentido, recuperar la reflexión crítica con encuadres de tiempo largos, tal como propone Moore (2016) cuando nombra “capitloceno” a la era histórica dominada por el capital, que cosifica y reorganiza la vida toda subsumiéndola en relaciones de explotación y despojo que mezclan y amplifican tanto heridas coloniales como más antiguos formatos patriarcales de estructuración de la vida social. Desde tal perspectiva se abren vías analíticas para entender de forma renovada los actuales desequilibrios metabólicos a nivel planetario.

En este trabajo, nos interesa destacar algunas de las impugnaciones que han lanzado, en las últimas décadas, las luchas feministas. Pues si hay alguna herencia fértil que las jóvenes –y no tan jóvenes– mujeres, que hoy luchan de manera renovada “en defensa de la vida” y “contra todas las violencias patriarcales” han recibido de luchas pasadas, son las agudas reflexiones que develan “el fraude de la igualdad” (Rivera Garretas, 1997), que es uno de los pilares del pensamiento ilustrado de la modernidad capitalista. La crítica en profundidad a la noción de igualdad que enmascara jerarquías y promueve la uniformidad es una importante contribución del pensamiento feminista que propone diversas vetas para indagar en la pluralidad de la vida y en sus sofisticadas formas de autorregulación. La relevancia de la crítica a la noción de igualdad, tal como ha sido elaborada por el “feminismo de la diferencia”, está en su profunda reflexión sobre la producción de nuevas formas de vínculo y acuerpamiento colectivo entre mujeres, que sostiene posibilidades de crítica práctica a las conexiones a través de las cuales, parafraseando a Moore, “el capital organiza la naturaleza”. Vayamos paso a paso.

Es ampliamente conocido que una de las ideas centrales, compartidas hoy por múltiples feminismos, es el análisis en profundidad acerca de cómo las diferencias –cualquier diferencia social– en medio de relaciones sociales patriarcales –reforzadas por el capitalismo colonialista– se convierten en rígidas jerarquías organizadas a través de mecanismos binarios y excluyentes estructurados en concordancia con la lógica formal. Sin embargo, tras tal descubrimiento, que parte del escrutinio y de la crítica práctica de las jerarquías que organizan las relaciones situadas entre varones y mujeres, se presentan cuando menos dos amplias posibilidades estratégicas para dotar de sentido al movimiento: el ya trillado “horizonte de la igualdad” y el muchísimo más fértil –y no tan ampliamente conocido a nivel teórico, aunque ahora generalizado de manera práctica– “horizonte de la diferencia”.

El “horizonte de la igualdad” fue durante varias décadas el marco de sentido mediante el cual, el régimen político del “patriarcado del salario” (Federici, 2018) en tránsito violento hacia el “patriarcado colonial de las finanzas” (Cavallero y Gago, 2019; Gutiérrez, 2018)

logró contener los flujos de insubordinación y lucha que muchísimas mujeres protagonizaron desde finales de los años 60 y la década posterior. Sin embargo, hubo algunos grupos de mujeres, principalmente europeas, que optaron por indagar seriamente en el otro horizonte posible: “el horizonte de la diferencia”. Tal es el caso de la Comunidad Filosófica Diótima, escuela de pensamiento feminista fundado por Luisa Muraro, Lia Cigarini y otras, que ha cultivado con seriedad el llamado “pensamiento de la diferencia femenina”.

Para este grupo de pensadoras italianas mantener a la vista *siempre* la diferencia femenina situada constituye el corazón de la práctica política feminista, para desde ahí ensayar una y otra vez la *práctica de la relación entre distintas*, que alumbraba posibilidades políticas mucho más fértiles que proponerse inscribir derechos generales en los cuerpos legales nacionales tal como prescribe el pensamiento dominante. Durante varios años y con grandes dificultades (Librería de Mujeres de Milán, 2008), múltiples mujeres ensayaron la *práctica de la relación* entre ellas, partiendo cada una desde sí misma, sobre todo en grupos de autoconciencia, donde lograban organizar la experiencia femenina en el mundo patriarcal. A tal ejercicio de *práctica de la relación*, la Comunidad Diótima lo considera un acto creativo y eminentemente subversivo, con fuerte carga intencional: hablar entre nosotras, desde nosotras y para nosotras y no con y para los interlocutores que se fijan desde el pacto patriarcal. Su rasgo subversivo radica en el rechazo activo de la mediación patriarcal en la organización de las relaciones sociales, una a una; lo cual altera y erosiona en sus cimientos dicho orden. Quizá el hilo central de la propuesta de la política de la diferencia femenina/feminista está en fijar no un punto inicial de ruptura, sino la confrontación variada contra el enorme abanico múltiple de formas de sujeción de la subjetividad femenina dentro del orden patriarcal-capitalista, promoviendo intencionalmente la conversación con otras mujeres; afirmando que sólo desde ahí se esclarece y comprende tanto la opacidad como los múltiples pliegues y niveles de la dominación múltiple –patriarcal, colonial, capitalista– abriendo posibilidades creativas inéditas.

El aporte central del llamado feminismo de la diferencia, a pesar de que las autoras niegan este título (Rivera, 2000: 5-10),³ es que, a través de la práctica de la relación *partiendo cada una de sí misma*, se nombra la verdad singular de cada mujer situada, al tiempo que se entrelaza la reflexión de cada quien ensayando formatos no excluyentes: hay verdad en la crítica que aporta cada una cuando se libera la palabra negada y sujeta, que dota a quienes la comparten de posibilidades inéditas de acuerpamiento. Esto desborda por flancos variados la objetivación de la realidad ordenada a través del punto de vista patriarcal, capitalista y colonial, que sujeta y confunde la experiencia colectiva y, por tanto, la experiencia singular. Cuando se desafía desde múltiples flancos la forma dominante de objetivación de lo real, se abren caminos a la renovada creatividad de cada mujer singular –y de múltiples colectivas de mujeres y cuerpos feminizados igualmente situados– en tanto se inicia, vertiginosamente, el desmontaje del orden simbólico imperante que colocaba a cada una, de manera segmentada y contradictoria, en lugares silenciados, negados, reprimidos y violentados. Cada una de manera diversa, aunque compartiendo, eso sí, rasgos comunes.

La *práctica de la relación* entre mujeres partiendo cada una desde sí, es decir, siempre de modo singular y situado y, al mismo tiempo, afirmando la intención de entrelazamiento y generalización, *coloca en el centro la experiencia que atraviesa el cuerpo de cada quien* y poco a poco permite un desplazamiento y una creación. Desplaza la experiencia subjetiva de sujeción al habilitar la crítica y permitir su reflejo en la experiencia –distinta y a la vez común– de otras y, en dicho movimiento habilita la creación acelerada de otra forma de organización de la experiencia: una que poco a poco

³ María Milagros Rivera Garretas niega la existencia del feminismo de la diferencia bajo el argumento de que lo que sí existe es una práctica y un pensamiento de la política de la diferencia sexual femenina y que ambos no se propusieron como horizonte u objetivo la reivindicación de derechos dentro del orden patriarcal.

se autonomiza de los dispositivos simbólicos de sujeción animándose a nombrar –y subvertir– el mundo desde sí y con otras.

De esta forma, los encuentros y las conversaciones entre mujeres suelen iluminar las conexiones entre diversas formas de dominación que por lo general quedan ocultas, al tiempo que develan los mandatos patriarcales que estructuran la intimidad más profunda del orden social capitalista y colonial. Se visibilizan entonces las diversas maneras en que tales mandatos patriarcales sobre las mujeres y otros cuerpos feminizados operan como tecnologías de sí, es decir, como mecanismos introyectados que sostienen las lógicas de dominación arraigadas en la cultura que asumimos y reproducimos inconscientemente estabilizando el orden patriarcal (Méndez y Sánchez, 2018). Al mismo tiempo, en el circular de las palabras, en los conversatorios entre mujeres, se recuerdan las vivencias personales, y es posible desbordar y desmontar estas ideas y mandatos con la potencia de recordar (Méndez García, 2017: 28),⁴ que representa un saber sensible, que recupera el valor epistémico que guardan las emociones en relación con las razones. Esto es, devolver el lugar de las intuiciones y de las capacidades sensibles en el proceso de gestación de conocimiento. En este movimiento, al recordar lo vivido, se organiza la experiencia (Méndez, 2017), a través de una indagación introspectiva sostenida en las interacciones entre mujeres en que se decanta el saber de sí y se posibilita también salir de sí. En tanto se producen nuevos significados sobre la experiencia propia, se amplifica la capacidad de entender el mundo de manera crítica y, por lo mismo, se expanden las capacidades para subvertirlo.

En este trabajo, nos proponemos dos objetivos principales; primero, presentar de manera ordenada algunos elementos centrales de la crítica producida por la Comunidad filosófica Diótima y, segundo,

⁴ Elia Méndez García propone la categoría de potencia de recordar en su investigación sobre las tensiones en la construcción de la memoria en luchas que defienden el territorio en contra de la minería en Oaxaca, a partir de la etimología de recordar, que proviene del latín *cor, cordis*, corazón y *re-*, volver. Es decir, recordar implica volver a pasar por el corazón; un ejercicio que involucra la razón y los sentimientos.

argumentar su reactualización en lucha desplegada desde los feminismos. Consideramos que ambos ejercicios exponen cómo se reconfiguran las capacidades autorregulativas en las tramas de la vida cuando se reajustan las relaciones entre las mujeres que se rebelan a las mediaciones patriarcales. El documento está organizado en cuatro partes: la primera recupera los aportes del pensamiento de la diferencia. La segunda analiza la práctica de la relación desde el partir de sí. La tercera expone las reactualizaciones de las enseñanzas de las Diótimas en medio de los cercamientos a la reproducción de la vida, y finalmente, a manera de reflexiones finales, nos introducimos en la potencia y retos de la diferencia femenina y las luchas feministas.

LOS APORTES DE LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA SEXUAL CONTRA LA HOMOGENEIDAD. ESTALLANDO LA IGUALDAD Y PELEANDO CONTRA LA DESIGUALDAD

En esta sección analizamos la fertilidad de sostener la diferencia entre lo femenino y masculino, no como una esencia sino como un ejercicio sistemático de rechazo de la medida abstracta de la igualdad patriarcal y capitalista. Destacamos el potencial rebelde de la capacidad de pensar a través de la diferencia sexual que germina en una acelerada crisis de lo homogéneo y en el acecho sistemático a su medida de igualdad: el individuo aislado y el dinero, que en el fondo son lo mismo, en tanto sostienen el modo a través del cual, el capitalismo patriarcal organiza la naturaleza.

La comunidad filosófica Diótima surge en la Universidad de Verona en 1984 (Rivera, 1994: 6).⁵ Es un grupo de lingüistas, filósofas, artistas, mujeres intelectuales, que plantean la diferencia femenina

⁵ María Milagros Rivera Garretas, Antoinette Fouque y el grupo Psicoanálisis y política introdujeron el concepto de la diferencia sexual a finales de los años 60 y señalaron la necesidad de un orden simbólico nuevo.

como eje analítico que permite una práctica política subversiva a través de la práctica de la relación entre mujeres; ellas sostienen que esta mirada no busca reivindicaciones de derechos dentro de la sociedad patriarcal, sino la ampliación de la libertad femenina. Sostienen que la experiencia de la diferencia sexual ha existido históricamente en mujeres que han hallado un sentido libre de sí en la reflexión y puesta en palabras de su vivencia femenina singular. Desarrollan la práctica del partir de sí, como un acto en que se devela la verdad de las mujeres, dicha por ellas mismas, sin las mediaciones masculinas que han estudiado y objetivizado a la mujer para hablar sobre ella. De ahí que apuestan por nombrar el mundo en femenino, esto es, mirar el mundo entero y decirlo con palabras nacidas de una política que no cancele el cuerpo femenino; es una apuesta por pensar lo no pensado y decir lo no dicho (Rivera, 1994). Implica una apuesta por expresar la silenciada experiencia de la sexualidad de las mujeres.⁶

Al poner en el centro la palabra expresada en primera persona y con otras, se abre camino la práctica de la relación. Es decir, se alteran las conexiones dadas al interior del orden patriarcal que nos jerarquizan y nos separan, al tiempo que se abren posibilidades de entender lo que nos niega. Se produce entonces un efecto importante: no sólo se pone en común la dominación experimentada por cada quien, que es el modo en que quedamos jerarquizadas y separadas, sino que se parte de enunciar los esfuerzos, siempre particulares y situados, por desafiar tales marcos de dominación partiendo cada quien, por supuesto, desde condiciones distintas. La práctica de la

⁶ Si se asume que la teoría es un momento de la lucha, el pensamiento de la diferencia femenina tomó forma teórica en los escritos fundantes de Luce Irigaray, lingüista y psicoanalista belga. De acuerdo con María Milagros Rivera Garretas (1994: 6), Irigaray pone en palabras un modo de ser en femenino que vivíamos en desorden y sin arraigo porque faltaba el significado común y sentido histórico al reconocer las necesidades de una época. Esto es, analiza el sentido de relaciones sociales y de experiencia de vida invisibilizadas y despreciadas por una razón parcial y viril, que se presenta ante el mundo como universal y neutra.

relación produce vínculos donde se reconoce la particularidad de una misma, y por tanto, de las demás. No hay síntesis, hay tejido. Y es tejido vivo y actuante: es trama que se vuelve vínculo y palabra.

Para el grupo Diótima, lo más importante de esta acción política es, justamente, la práctica de la relación entre mujeres, en tanto, el orden patriarcal ha fundado su fuerza *en la separación de las mujeres a través de múltiples mediaciones patriarcales* –que se funden históricamente con otras mediaciones: capitalistas y coloniales. Separar a las mujeres entre sí obligándolas a ceñirse a la mediación patriarcal, que favorece la apropiación de sus creaciones por los varones, es un tema recurrente del trabajo de las filósofas de Verona. La práctica de la relación entre mujeres, cada una desde sí, reteje lo que el patriarcado desgarró como fundamento de su propia capacidad de dominación. El orden patriarcal, al tiempo que niega las creaciones de las mujeres, se nutre de ellas arrebatándoles la posibilidad de enlace en libertad. En sus investigaciones, en particular, Luisa Muraro ha indagado en las dificultades de la relación madre-hija como un nudo fuerte de la estabilidad patriarcal.

En este sentido, un aporte central del grupo Diótima es el rescate del olvido y el borramiento de la relación madre-hija en el patriarcado. Desbordan la genealogía patriarcal que subsume el lugar de generación de vida de la madre por el linaje paterno, que discrimina entre el legítimo y el bastardo. La genealogía en clave femenina abrió caminos fértiles para reconstruir la relación entre mujeres, satanizada y destruida en el patriarcado. Con la práctica del partir de sí en los grupos de autoconsciencia, se fueron develando los amplios beneficios del *affidamento*, que para la traducción al español puede ser una combinación de los conceptos: confiar, apoyarse, dejarse aconsejar, dejarse dirigir (Librería de Mujeres de Milán, 2008: 7).

En la Edad Media, con la caza de brujas, con los cercamientos a las tierras comunes, con el surgimiento del modo de producción capitalista, también se separó, se fragmentó la relación entre mujeres. Silvia Federici (2018) estudia las formas de relación común, solidarias, cooperativas entre las mujeres de las aldeas medievales y analiza históricamente cómo fueron destruidas y cómo se conformó el

lugar de las mujeres en el orden capitalista. La mujer afín al capital está aislada en las tareas domésticas naturalizadas a su sexo en su hogar, alejada así de la relación con otras mujeres; el ejercicio de su sexualidad está sancionado como lícito sólo dentro del matrimonio y con el fin de la reproducción humana excluyendo su placer, esto es, producir para el capital la mercancía más preciada: fuerza de trabajo.

Desde la filosofía y para resignificar la relación entre mujeres, Luisa Muraro (1994) propone recuperar la noción de orden simbólico de la madre como un firme alto a la eliminación de todo elemento materno –generativo en su sentido más amplio– en el pensamiento humano. La autora señala el sentido que forja la madre al enseñar la lengua. Es decir, de la madre nos vienen las primeras palabras sobre el mundo; estas palabras maternas iniciales que “dicen lo que es”; transmiten las certezas en las que discurren nuestros primeros momentos vitales en el mundo y que poco a poco, con la socialización y la educación en el orden hegemónico, empezarán a perderse para incorporar nuevas palabras y significados, que imponen el orden simbólico patriarcal.

Muraro analiza los fundamentos del conocimiento de la tradición occidental. Compara el proceso descrito por Platón en el relato de la caverna con el *Discurso del método* de Descartes; ambas experiencias revelan dolor, dificultad, malestar para dejar la oscuridad y salir a la luz del conocimiento, lo cual implica abandonar los apetitos de la infancia: liberar “la mente plagada de errores y dudas”. Este segundo nacimiento, que se delinea justo y verdadero, suplanta el orden simbólico de la madre, el reino de la generación, que se presenta como injusto y engañoso, lo reduce a naturaleza opaca e informe, con lo cual se pierde el sentido del ser. También critica la carga negativa asignada a la relación con la matriz de vida, que representa el valor de la experiencia sensible, y descalifica el “sentir y gozar”; los únicos que hacen sentido inmediato con lo positivo y presente.

La madre, en los análisis de Muraro, no es solo la de carne hueso, es la representación más profunda de la matriz de vida. En este sentido, piensa las palabras maternas como palabras plenas, que hacen orden simbólico, es decir, que nos dan piso y seguridad en el mundo. Ante el desprecio, borramiento y mandato de olvido del orden

simbólico materno, Muraro propone la restitución de la relación con la matriz de vida, que implica el deseo de saber amar, admitir la importancia de la existencia de la madre, lo que permite poner en círculo las fuerzas pasionales con la actividad de la mente, donde el deseo juega un importante papel en la superación de la lógica formal y detiene la crítica que no produce afirmación. Ignorar el orden simbólico de la madre representa el desorden, que dificulta la posibilidad de la libertad femenina. Muchas mujeres en las sociedades patriarcales perciben a la madre como la pintaron dos mil años atrás Aristóteles y Platón en sus cosmologías, es decir, como una potencia informe y/o una obtusa intérprete del poder constituido (Muraro, 1994). En estos casos, Muraro reconoce que su perspectiva tiene este límite: la imposibilidad de mujeres que no pueden reconciliar la noción de orden simbólico materno, por la experiencia concreta de la madre violenta.

De acuerdo con Lía Cigarini, hay tres formas de entender la diferencia sexual (Rivera, 1994): la primera pertenece al “orden de las cosas”, esto es, las mujeres han sido construidas históricamente como distintas a los hombres en sus modos de operar en el mundo. La segunda es del “orden del pensamiento”, es decir, las diferencias que emanan de estudios sobre las diferencias entre hombres y mujeres. La tercera es del “sentido, el significado que se da al propio ser mujer. Y, es, por tanto, de orden simbólico”. La crítica al orden simbólico patriarcal nace de una práctica política en la que se indaga el sentido del propio ser mujer desde el deseo singular de existir libremente en el mundo, que no es neutro, ni igualitario. Nos interesa enfatizar que el análisis del orden simbólico rompe el velo de neutralidad, que había quedado marcado por el horizonte de la igualdad y por la medida abstracta del individuo abstracto. Subvertir el orden simbólico representa un movimiento contra la abstracción. Es una rebelión desde lo concreto de un orden sexuado.

El olvido, la obnubilación, el borramiento de las singularidades entre las experiencias concretas de existir, de ser, de vivir el mundo, implica una violencia que avanza a través de la manipulación de un deseo legítimo de negar la opresión por una ilusión de igualdad que puede estar inscrita en leyes, reglamentos, acuerdos internacionales, pero que no tiene efectos en las vidas concretas. La denuncia y crítica de las pen-

sadoras de la práctica de la diferencia femenina apuntan a enfatizar el peligro de las reducciones vía la homogeneidad, neutralidad e igualdad.

De aquí que persista la fertilidad de reivindicar la organización de la experiencia concreta y situada, que, en los encuentros y conversaciones entre mujeres, es posible que las voces femeninas se digan a sí mismas sin mediaciones masculinas. A través de tales prácticas políticas de acción y palabras, de actividades de enlace que se reactualizan y de su reflexión colectiva, han discurrido las posteriores críticas del pensamiento feminista (Díaz Alba, 2017 y Valdés Padilla, 2017).⁷ En las renovadas maneras de pensarnos, de dotar de sentido a nuestra acción y reflexión, se ha seguido profundizando en las diferencias de vivir y enfrentar los diversos sistemas de opresión imbricados y comprendidos en muy diversas situaciones vitales. No es igual la experiencia de una mujer en una sociedad europea que la de una indígena, ni la de una con preparación académica que la de una analfabeta, ni la de una heterosexual con trabajo remunerado que la de otra lesbiana o transgénero en condición de precariedad. Cada vida concreta guarda la singular experiencia por la que puede nombrar el mundo concreto y transformarlo. Así ha sido el recorrido más fértil: la acción, la praxis, de la mano de la reflexión y construcción teórica, que es ante todo pensamiento vivo.

LA PRÁCTICA DE LA RELACIÓN DESDE SÍ: DOS MOVIMIENTOS

En esta sección, abordamos el movimiento doble del partir de sí que ha sostenido la práctica política de la diferencia femenina, donde se produce conocimiento sensible a partir de la organización de la experiencia de las mujeres en el proceso de recordar y resignificar.

⁷ Díaz Alba y Valdés Padilla han documentado el ejercicio de encuentros entre mujeres para hablar de sus experiencias concretas de vida, de lucha, de activismo, de transformación social, donde las posibilidades de resignificar y producir en común un sentido que oriente su acción política ha sido central para sostener movimientos internacionales de mujeres.

Recorre el hacer y el decir, nombra al mundo en femenino, logra el cambio en el orden simbólico dominante, impulsa la creatividad para un hacer distinto y produce desplazamientos subjetivos, que habilitan nuevas maneras de estar en común, de producir lazo social. El primer movimiento es la potencia de recordar, esto es, las múltiples posibilidades que desbordan la homogeneidad: pasar del pensar lo uno a pensar en plural, en versiones otras de la historia impuesta. Al fracturar lo uno, el segundo movimiento organiza la experiencia de lo que se ha desbordado, es decir, opera la resignificación, se realizan nuevas lecturas de lo vivido, que decantan en nuevo saber, en experiencia que orienta aquí y ahora la vida en común.

En la práctica de la relación desde sí para salir de sí se agrieta el orden simbólico dominante, y comienza el cambio de orden simbólico. Están enlazados el hacer de una práctica: los encuentros de mujeres y el decir, por las conversaciones, debates, catarsis, vivencias personales, análisis desde diferentes disciplinas, una amplia variedad de temas, que enuncian el mundo en femenino, despojándose de los cercos patriarcales que silenciaban sus voces. Esta práctica política femenina cobra características propias en cada lugar y época, sin embargo, la simiente que ha permanecido implica un férreo vínculo entre la praxis y su reflexión; entre las acciones y las palabras para dotarlas de sentido. Es un ejercicio de análisis pensar en los dos movimientos, puesto que están fuertemente tejidos. De su fuerte vínculo, sobresalen las posibilidades del lenguaje para desbordar y reelaborar el orden simbólico.

Las posibilidades de superar y alterar el orden simbólico son fruto de una práctica política concreta que nace en el circular de las palabras de mujeres en relación de confianza, de apertura, de indagación común. En el lenguaje, damos forma y significado a nuestro ser mujer, que se concreta en la experiencia organizada a partir del encuentro con otras mujeres. Reiteramos que en el lenguaje hay una lucha por el sentido. Lo que ha sido puede trastocarse, cuestionarse, comprenderse y modificarse. Si hemos perdido el orden simbólico de las palabras maternas que nos trajeron el mundo, lo podemos recordar, porque nada

se olvida; queda en espera del momento justo para emerger e iluminar el presente. Es posible recordar aquel orden simbólico condenado al olvido a través del mismo lenguaje y su capacidad semiótica.

Al distinguir entre términos y palabras, Esteva (2015: 171-186) nos ofrece una manera de pensar el poder trasgresor de las palabras vivas:

La palabra es algo que se nos da, que compartimos, no es nuestra invención. Pero cada palabra auténtica es un descubrimiento creativo, como si fuera nuevo, por primera vez. Le damos al emplearla un significado que le da novedad. Cada palabra que uso dice algo que es también mi creación y la palabra me cambia, me da algo que no estaba ahí... (Esteva, 2015).

La novedad que las palabras pueden darnos y que a la vez es creación propia es la posibilidad de descubrir un orden simbólico nuevo. Es un descubrimiento que tiene la capacidad de cambiarnos, de transformarnos. El significado de las palabras no está cancelado en la definición del diccionario. Ahí se consignan los sentidos en el uso en un momento determinado, pero abiertos siempre a la creatividad de los hablantes, que tienen en el lenguaje una herramienta para resignificar las palabras en que establecen vínculos sociales.

El cambio de orden simbólico es una revelación. Para Muraro, el tiempo en sí mismo no cambia el orden simbólico, pero comparte con él el carácter de instancia mediadora de la pensabilidad de lo real. Sin embargo, los cambios de orden simbólico interrumpen y suspenden el tiempo. Por esto, el cambio se produce, de hecho, en un instante, o no se produce. El cambio de orden simbólico es una transformación que parte de un instante de luz como el relámpago descrito por Bejamin: una imagen que de pronto se nos presenta como el rayo que ilumina de golpe lo oculto, lo oscurecido, lo olvidado.

De aquí que el primer movimiento inicie en las posibilidades que nos ofrece la potencia de recordar (Méndez, 2017).⁸ Etimológicamente, ‘potencia’ proviene del latín *potentia*, que significa poder, facultad, posibilidad. Los romanos la usaron para traducir el griego *dynamis*. De acuerdo con el *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, de Corominas (1997), proviene de *dynamai* “yo puedo”, “yo soy capaz de”. Recordar, a su vez, proviene del prefijo *re-*, volver, y de *cor, cordis*, corazón; esto es, volver a pasar por el corazón aquello que se vivió, pero que en este momento se actualiza y se abre a nuevos significados. De esta forma, la potencia de recordar nos trae el sentido de un poder que tenemos en el “ser capaz de”, y que está en relación con las emociones que regresan, que se reviven.

Este giro es central porque nos devuelve la posibilidad de reconciliar lo que el capital se empeña en separar y jerarquizar: pensar y sentir; emociones y razón. La razón viril y hegemónica distingue la razón del sentimiento, y la primera cobra supremacía sobre el segundo. Lo intelectual está por encima de lo emocional; éste será restringido al ámbito menor de lo íntimo, de lo doméstico. Por esto, es un acto rebelde, relanzar las posibilidades políticas de sostener que producimos sentido, conocimiento, desde pensarnos en la integralidad, que somos, es decir, asumir que somos pensamiento y razón, y a la vez, sentimiento e intuición. Además de que en la complementariedad de ambos encontramos saberes válidos y fértiles para comprender lo que vivimos y restamos la desorientación que nos causa sentir una falta, la carencia de incluir el sentir soterrado en el ámbito oculto y silenciado en el escenario público. De esta manera, recordar se presenta como verbo, como acción humana constante: recordar y abrir caminos para la creatividad humana, que lucha por otros mundos posibles más allá del confinamiento de nuestros deseos en el capital.

⁸ La autora desarrolló las categorías de potencia de recordar y la organización de la experiencia al estudiar la defensa indígena contra la minería a cielo abierto en Oaxaca, donde la memoria histórica se presenta con la base de la lucha. El tema de la memoria fue el punto de partida para esta propuesta teórica, que aquí se pone en diálogo en las luchas de mujeres.

Elia Méndez, en su propuesta de potencia de recordar, recupera a Benjamin (Löwy, 2003: 75) en la Tesis VI de la historia, donde ilumina la reflexión histórica: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como fue en concreto’, sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro”. Nos ofrece desbordar la objetividad en que se demuestra la verdad. Adueñarse de un recuerdo invita a partir de sí, de la forma concreta, situada y personal en que un recuerdo habla de mí, de mi experiencia única. Representa una relación en que podemos reapropiarnos de nuestra vivencia y al traerla en la acción de recordar, dotarla del sentido propio y presentarla y defenderla como mi recuerdo.

Además, la imagen del relámpago de Benjamin nos ofrece la posibilidad de pensar el momento de peligro. En situaciones límite, donde ya no alcanza ni el Estado, ni el capital con sus múltiples caras a sostenerse, es el momento fecundo de la reflexión que se abre ante las grietas: la precarización de la vida, los cercamientos cada vez mayores a las condiciones para reproducir el vivir a través de los megaproyectos de desarrollo que amenazan amplios territorios, y de forma directa el ataque más violento: las desapariciones y violaciones sobre los cuerpos de las mujeres. Estas experiencias en diferentes contextos y niveles representan el momento de peligro en que pueden abrirse procesos para reflexionar juntas lo que vivimos. En común, en colectivo, entre mujeres, ejercitamos la potencia de recordar.

La emergencia de recuerdos requiere de condiciones de empatía, de confianza, de estar en disposición a compartir. En las prácticas del partir de sí, surgió el *affidamento*, arriba descrito, que constituyó también un rasgo político al enfrentar la división y enfrentamiento entre mujeres desde la concepción de mujer en la lógica moderna patriarcal. Los encuentros y conversaciones entre personas concretas, es decir, con gestos, con rostro concreto, con vidas recorridas y en apertura, son condiciones que sostienen las posibilidades para compartir recuerdos, para producirlos en común. Sin un entorno confiable, es difícil compartir vivencias profundas.

De acuerdo con Lía Cigarini (1995: 10), la práctica política del pensamiento de la diferencia guarda una deuda con el psicoanálisis, en

el sentido de que recuperó de éste el escenario donde actúa una modalidad de la transformación. Es decir, la escena psicoanalítica ofrece la transferencia, en el sentido de la relación entre analizante y analista, en que se produce un puente para el acompañamiento afectuoso para que el paciente reinterprete sus vivencias, desmonte el orden del discurso que estructura la realidad y re-conjuga el discurso a partir de sí. El pensamiento de la diferencia propuso como trabajo político la deconstrucción de las representaciones corrientes de la “miseria femenina” que prescriben “la realidad” de las mujeres, y apuestan a modificarla de acuerdo con el deseo. Esto es, que sean desplazadas las lógicas culturales patriarcales para abrir las vías de la construcción libre de sí.

El segundo movimiento organiza la experiencia que emergió con la potencia de recordar. Recuperar la memoria del cuerpo es un acto que se rebela contra el borramiento y olvido de la diferencia femenina. El orden simbólico fue trastocado por la necesidad de desarrollo del capital, era necesario este olvido en las sociedades industriales. Recordar hurga en el conocimiento pleno, que une sentimiento y razón para encontrar sentido de sí; aspecto elidido de las formas hegemónicas de producir conocimiento único y dominante. Recordamos en lo vivido para dar a luz nuevos sentidos: organización de la experiencia. Un movimiento para rescatar y renovar en la subjetividad el nuevo orden simbólico en que volvemos a pisar con nuestros propios pies, a mirar con nuestros ojos, al eliminar los velos impuestos, a sentir y pensar, por nosotras mismas.

La organización de la experiencia es un movimiento constante porque se sentipienza todo el tiempo y, con ello, reactualizamos los saberes que nos orientan en la vida, que nos explican la realidad en versiones más acordes con nosotras mismas, con nuestro sentipensar. Organizar la experiencia no implica un solo ejercicio en que el conocimiento que surge se congela o se cosifica como verdad inamovible; sino como recorrido permanente en que emergen nuevos saberes al visitar las experiencias pasadas y al advertir la emergencia de lo que parecía olvidado. Nuestros saberes resisten la reificación porque están en constante organización y reorganización para ensancharlos o ajustarlos. De esta manera, el movimiento de organizar la experiencia habilita nuestra

posibilidad de proyectar el deseo en horizontes de vida que, a su vez, impulsan a hacer, a luchar, a defender, a juntarnos para estar en nuevas relaciones para asegurar las condiciones de reproducción de la vida. Los horizontes de deseo no son sólo aspiración, sino construcción. De aquí que se renueve y relance el sentido de las prácticas políticas.

REACTUALIZACIÓN DE LO ENSEÑADO POR LAS DIÓTIMAS... CERCAMIENTOS A LA REPRODUCCIÓN DEL VIVIR: EFECTOS DIFERENCIADOS

De acuerdo con Marx (1999: 608) el capital ha requerido de la concentración de capital y trabajo, y de la separación de los trabajadores de sus medios de producción. Su concepto de acumulación originaria explica el origen de la riqueza en el capitalismo, que no se debe a la abstención de los ricos, sino a los cercamientos de tierras comunes, de la forzada proletarización bajo la apariencia de libertad. Sirve para identificar las condiciones históricas y lógicas para el desarrollo del sistema capitalista, en el que “originaria” o “primitiva” indica tanto una precondición para la existencia de relaciones capitalistas como un hecho temporal específico. Federici (2010: 100-101) critica a Marx porque centró su análisis en el proletariado industrial asalariado; lo consideró como el protagonista del proceso revolucionario de su tiempo y la base para una sociedad comunista futura. De este modo, la acumulación originaria consiste esencialmente en la expropiación de tierra del campesinado europeo y la formación del trabajador independiente y “libre”.

Este carácter de libertad es un velo muy poderoso que ha condenado al olvido el origen de las cosas, y explica cómo las percibimos en el presente. El pensamiento hegemónico nos manda limitar nuestros horizontes de deseo a la forma fetichizada del dinero. Esto es, el orden actual parece no tener grietas: la realidad inminente e innegable es la propiedad privada, de acuerdo a la cual unos poseen y otros carecen. Poner en cuestionamiento el *statu quo* es posible si cuestionamos el cercamiento de los medios de vida que fueron en

otro tiempo colectivos, comunes, plurales, y preguntar por qué han sido privatizados. La fuerza de recordar estos momentos de la historia nos abre paso a reflexionar y trascender lo establecido.

La crítica central de Federici a Marx consiste en señalar que este autor no hace ningún análisis sobre la reproducción de la mercancía más preciada para el capital: fuerza de trabajo, y tampoco aborda la posición de las mujeres; no hay ninguna referencia a la atroz caza de brujas operada por la Inquisición. Bajo esta mirada, Federici asevera que sólo podemos entender la génesis del capitalismo y sus consecuencias en relación con una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, donde la diferencia marca jerarquías, y donde el trabajo reproductivo, principalmente realizado por mujeres, será borrado, o bien infravalorado y no pagado, con lo cual redundará en mayor ganancia para el capital; o, tal como afirma María Mies (2018), sostendrá el proceso de acumulación en su conjunto.

En *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Federici nos ofrece un recorrido histórico analítico y crítico para repensar este momento de la transición del feudalismo al capitalismo, que no se agota en revisar y exponer argumentos que nos alumbren ese tiempo, sino que contrasta sus hallazgos con los momentos más recientes bajo las reformas estructurales neoliberales dictadas en el último cuarto del siglo XX. Este argumento ha sido muy analizado por otros autores,⁹ que coinciden en el carácter reiterativo de la acumulación originaria y violentísima del capital para su reproducción. Para Federici (2010: 102) el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales porque a la vez que intensifica la explotación, la oculta bajo la falacia de la libertad del proletariado. Aún más, la división y jerarquización entre hombres y mujeres es la causa de que la acumulación capitalista continúe devastando la vida en cada rincón del planeta.

⁹ Entre otros, Massimo De Angelis “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”, *Revista Theomai*, Argentina, No. 26, noviembre 2012. David Harvey, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión” en *Socialist register*, 2004.

En la tesis de Federici, el debate sobre la propiedad colectiva o privada de las tierras cobra interés en términos de advertir la repetición de los argumentos que en los siglos XV y XVI justificaron los cercamientos de las tierras comunes en Europa y los usados actualmente por instituciones internacionales para dictar las reformas neoliberales. El argumento a favor de los cercamientos versa en que estimulan la eficiencia agrícola a través del avance tecnológico, y que los desplazamientos consiguientes se compensan con un crecimiento significativo de la producción agrícola. Así, la tenencia comunal de la tierra es vista como una “nostalgia por el pasado” (Federici, 2010: 116), como formas comunales retrógradas e ineficientes, que muestran un apego desmesurado a la tradición.

En este sentido, es evidente la vigencia del debate en torno a los bienes comunes. Desde los siglos XV y XVI, en que la autora realiza sus estudios, advierte que el argumento a favor de los cercamientos no se sostiene, porque se ha documentado la falta de alimentos dentro de la población que ha sido desplazada de las áreas comunes. Aspecto que hoy en día también ha sido registrado. De acuerdo con los análisis de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 2013: 305), los pequeños agricultores y, entre ellos, el trabajo cotidiano de las mujeres, conforman la base del abastecimiento agroalimentario a nivel mundial. Es decir, a pesar del sistemático ataque a las formas de producción de alimentos a baja escala, regularmente en régimen social de tenencia de la tierra, la agroindustria no ha podido resolver el problema de la alimentación, a pesar de que reciben el impulso de las reformas estructurales de tipo neoliberal. Por el contrario, son las mujeres en sus pequeñas producciones quienes siguen cultivando el mayor porcentaje de alimentos para la población mundial.

El debate sobre los bienes comunes y su cercamiento y defensa sigue abierto; no es el interés de este trabajo profundizar en él. Sin embargo, es necesario abordarlo para comprender la relevancia social de los espacios comunes para la reproducción de la vida. Es decir, los cercamientos representan la expropiación de la riqueza común de los trabajadores con violencia abierta a través de la guerra, o bien, en contra de su voluntad. La destrucción de los campos

comunes implicó el debilitamiento de la capacidad de subsistencia al pasar a una economía mercantilizada. La destrucción de las áreas comunes representó la destrucción de espacios en que principalmente las mujeres ejercían relaciones cooperativas y solidarias. De acuerdo con Clark (*apud* Federici, 2010: 118), los mercados europeos pre-capitalistas representaban el centro de la vida social, eran lugares donde las mujeres se reunían, intercambiaban noticias, recibían consejos, y donde se podían formar un punto de vista propio, autónomo de la perspectiva masculina, sobre la marcha comunal.

De esta manera, se aprecian las diferencias en la inaugural transición al capitalismo. Para las mujeres, implicó: a) la ruptura de espacios para la socialidad en que germinaban relaciones de cooperación y solidaridad; b) la imposibilidad o dificultad de desplazarse a otros lugares en búsqueda de trabajo, como los varones, por los hijos o embarazos; c) las disminuidas posibilidades de sumarse a los ejércitos como cocineras, prostitutas, cuidadoras (Federici, 2010: 123). Al pasar a una economía mercantilizada, la producción para el uso tendió a desaparecer y la producción para el mercado se erigió en la única creadora de valor. Por lo tanto, las mujeres fueron condenadas al trabajo reproductivo, principalmente a la reproducción de la mano de obra dentro del hogar. Esta función es fundamental para la acumulación del capital, aunque fue invisibilizada bajo los argumentos de que es trabajo de mujeres por su misma vocación natural. Así, las mujeres quedaron excluidas de las ocupaciones asalariadas y en dependencia económica del salario de los esposos si era el caso. Esto sumió a las mujeres a la pobreza, sujetándolas a una dependencia continua.

En este proceso cobra importancia central la construcción de la noción de familia con un varón a la cabeza. Federici (2018) propone la noción de patriarcado del salario para exponer la política que impide que las mujeres tengan dinero propio, la conformación de las condiciones materiales para la sujeción a los hombres (marido, como imagen del gobernante o del cura), y a la apropiación de su trabajo tanto productivo como reproductivo. El énfasis de la propuesta de Federici está en advertir el rasgo disciplinar de este potente disposi-

tivo; cumple el objetivo de condicionar la vida apegándola a la única manera de existir como mujeres en el orden capitalista-patriarcal.

Para profundizar en la comprensión del peso de las palabras, regresamos a la noción de libertad que tanto se ha empleado para imponer la idea de que, en la transición al capitalismo, los trabajadores fueron liberados del yugo feudal, al dejar de trabajar para otros y quedaron en libertad de vender su mano de obra, de emplearse con la naciente burguesía a través de un supuesto contrato entre “iguales”. Este argumento oculta que, si bien se liberó del trabajo servil, fue despojado de las tierras abiertas en que podía disponer de autonomía material para subsistir. Con los cercamientos de las áreas comunes, fue condenado a buscar por quién ser explotado en la naciente economía capitalista. Además, este proceso marcó la diferencia entre hombres y mujeres.

En transición al capitalismo, la libertad significó que la tierra cercada a los campesinos y pastores quedó dispuesta para la acumulación y explotación. La libertad fue para los terratenientes que pudieron cargar a los nuevos trabajadores el mayor costo de su producción. Un caso emblemático es la producción textil realizada en las casas de los trabajadores, que eran “ayudados” por su mujer e hijos. El sueldo de él era por el trabajo realizado por la unidad familiar, ahorrándose los gastos de la infraestructura productiva. Desde el nombre, el neoliberalismo, como ideología política y económica, implica construir sus propósitos, planes y programas bajo la misma premisa de ofrecer libertad. Un ejemplo *ad hoc*, las reformas laborales que en conjunto flexibilizan las condiciones laborales, liberando al empleador de cargas de prestaciones sindicales caducas que frenan la productividad, que sigue siendo la panacea desde la cual todo mal desaparecerá. Al incrementarse la productividad y el crecimiento económico, vendrá el desarrollo y, con él, la felicidad.

A partir de las tesis provocadoras de Federici, Gutiérrez Aguilar (2014) asume el reto, junto a muchas otras, de repensar las luchas sociales moviendo el punto de partida de la reflexión marxista, esto es, no partir de la noción de producción, sino de la reproducción de la vida. Con este desplazamiento del centro analítico, se gesta un giro epistémico de amplio espectro (Gago, 2019; Vega, Martínez y Paredes, 2018), que propone releer las múltiples manifestaciones de

la lucha social feminista en diferentes niveles y escalas en clave de la reproducción material y simbólica de la vida social. Esto es, poder pensar que el sentido que orienta la lucha, bien sea, indígena, periurbana, estudiantil, de mujeres, es el deseo de garantizar la existencia, de defender y ampliar las condiciones para la reproducción de la vida.

Este conjunto de esfuerzos colectivos, en diferentes escalas y espacios por reproducir la vida ha sido históricamente obra principal de mujeres, por ello, Gutiérrez Aguilar las piensa como *políticas en femenino*. En este sentido, la política que hoy se evidencia en el movimiento feminista expresa el deseo radical de “transformarlo todo”, de “alterarlo todo”, al tiempo que pone la defensa de la vida en el centro, lo cual nos empuja a concentrarnos en la garantía de sustento (Mies, 2018); esto implica pensar desde la reproducción de la vida. Además, dentro del trabajo para reproducir la vida, analiza las lógicas de producción y reactualización de lo común, que implican un tipo de relación social, una manera de estar en relación. Este tipo de política hace una doble crítica: por un lado, al orden moderno del capital y del Estado y, por otro lado, al *locus* de la voz masculina dominante abstracta, que se vincula con el capital porque niegan el mundo de la reproducción. Así, aparece una clave del lenguaje para comprender *lo perverso de ignorar y anular el trabajo que hace posible la vida*.

En diálogo con esta propuesta, Verónica Moreno, en su investigación sobre las múltiples acciones para reproducir la vida de cafeticultoras de Veracruz, profundiza en la noción de patriarcado del salario de Federici para pensar el carácter anticapitalista de las luchas de las mujeres. Advierte el riesgo del cierre de la categoría al pensar el dinero como único horizonte posible de bienestar después del advenimiento de capitalismo. De ahí su propuesta de pensar en los haceres para la reproducción del vivir para dar cuenta de una amplia gama de actividades fuera de los circuitos monetarios que buscan proveer de bienestar para los suyos (Moreno, 2016: 52), que van desde el cuidado en el huerto, el cafetal, la milpa, hasta formar grupos de ahorro, e incluso el trabajo migrante realizado con el propósito de abastecer a sus familias. El énfasis de la crítica está en el desborde del fetichismo del dinero como único horizonte de bienestar, es decir, se sobrepone

el sentido, el propósito de las acciones: la reproducción del vivir en medio de las condiciones económicas que precarizan la vida.

Esta crítica conecta con la propuesta de resignificar el entendimiento del neoliberalismo de Verónica Gago al estudiar las economías barrocas en torno a la feria de la Salada en Argentina. Más que sólo las reformas estructurales con las que comprendemos generalmente este proceso, la autora propone pensarlo como “un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no puede pensarse sólo impulsada “desde arriba” (Gago, 2014: 9). Apunta a mirar su crisis, su imposibilidad de dominarlo todo. En consonancia con la preocupación de Uribe por visibilizar prácticas y haceres en medio de los renovados cercamientos de las políticas neoliberales, Gago (2014: 12) propone la noción de un “neoliberalismo desde abajo” para mostrar las condiciones en que se pone en operación ese conjunto de saberes y haceres a ras de suelo, cuya matriz subjetiva primordial calcula e impulsa una poderosa economía popular que teje saberes comunitarios autogestivos con el saber-hacer en la crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas, o bien como una economía informal, que muestra una “pragmática vitalista”.

Ambas investigaciones encuentran en sus casos de estudio un rasgo común: la vitalidad en los haceres para la reproducción del vivir en cafecultoras de Veracruz o artesanas y comerciantes en Argentina. La vitalidad de estas prácticas expresa la defensa de la vida aun en las condiciones más asediadas en la economía neoliberal. De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), las mujeres se encuentran sobrerrepresentadas en el sector informal (Coneval, 2009: 19). ONU Mujeres ratifica esta tendencia, ya que, a nivel mundial, las mujeres ganan un 23% menos que los hombres y, en los países en desarrollo, el 75% de los trabajos que ocupan pertenecen a sectores informales o están desprotegidos (ONU, 2015).

Entra en diálogo aquí el debate sobre la feminización de la pobreza vinculada a familias con jefatura de mujer, puesto que hay autores que establecen esta relación bajo el argumento de su vulnerabilidad, menores posibilidades de generar ingreso, participar en el mercado laboral, y que muestran mayor dependencia del ingreso de terceros que los

hogares encabezados por hombres. Aseguran que la jefatura femenina no solo es un problema para las mujeres sino para sus hijos, porque genera la transmisión intergeneracional de la pobreza. Sin embargo, Chant (2007 *apud* Rodríguez, 183) cuestiona esta asociación porque, si bien es cierto que en la mayoría de las sociedades las mujeres obtienen menos recursos para el sostenimiento del hogar que los hombres, el liderazgo femenino del hogar puede ser un medio para liberarse de relaciones de desigualdad y pobreza secundaria, y lograr mayor bienestar para ellas y sus hijos. Ello explica que los hogares encabezados por mujeres pueden encontrarse en mejor situación. Además, existen estudios¹⁰ que demuestran que los niños están en una mejor situación en los hogares encabezados por mujeres que por hombres.

Estos estudios ratifican la necesidad de construir categorías analíticas que nos acerquen a la comprensión profunda de los variados haceres vitales de las mujeres para asegurar la reproducción del vivir para sus familias, puesto que desbordan los límites de las nociones de la economía. Es decir, *el objetivo de las prácticas femeninas al frente de sus hogares es generar bienestar, no sólo ingreso*. El ingreso es un medio, no el fin. Esta fuerza vital pragmática escapa a la condena del patriarcado del salario; desborda el horizonte marcado por el dinero. Expone los haceres vivos en relaciones cooperativas, solidarias, comunitarias entre mujeres para librar los cercos del capital; explicita las políticas en femenino.

POTENCIA Y RETOS DE LA DIFERENCIA FEMENINA Y LA LUCHA FEMINISTA

En esta última sección, de forma conclusiva y abierta a nuevas preguntas, sintetizamos las potencias y los retos de las prácticas de sos-

¹⁰ En feminización de la pobreza, Blumberg, 1995; Chant, 1997 *apud* Katia Rodríguez.

tener la diferencia femenina como una forma política, que se expresa de maneras renovadas y diversas en las luchas feministas actuales.

Las prácticas políticas que reivindican una y otra vez la diferencia representan ante todo un veto contra la homogeneidad en que la fantasía de la igualdad retorcidamente vuelve a ocultar la subsumición de lo femenino. Insiste en superar la objetivación de la mirada del discurso del saber hegemónico (Estado, ciencia, religión) para enfatizar la singularidad de la experiencia personal femenina. Sostener la diferencia permite dos movimientos: por un lado, reiterar que la igualdad aún adjetivada de sustantiva tiene el riesgo de encubrir y soportar las subordinaciones, y, por otro lado, permite la pluralidad de perspectivas, de miradas en que cada experiencia puede enriquecer la lucha de las mujeres; justamente este rasgo implica apertura a varias lecturas del ser mujer, y dejar de pretender encontrar la respuesta colapsando en algún nuevo “universal”.

Sostener el plural y no el uno singular, cerrado e impositivo, da cabida a la confluencia de múltiples horizontes de deseo; nos abre la posibilidad de diálogo, resonancia, acompañamiento y enlace con los deseos de variadas luchas protagonizadas por mujeres, se reclamen o no como feministas. Es decir, la apertura de subjetividades diversas que producen un común: el deseo de sostener y reproducir la vida en colectivo; este horizonte puede acoger distintas impugnaciones, demandas, agendas, miradas teóricas... Puede habilitar una forma de convivencia inclusiva que no borre la singularidad, que no apueste por construcciones unánimes ni uniformes. En esto radica su potencia y vigencia en las luchas feministas hoy.

En este sendero, es necesario profundizar la reflexión en las posibilidades de una inclusión diferenciada en que pueda superarse la frustración de no ver reflejado el deseo propio en el acuerdo general. Este aspecto se está ensayando ya en la confluencia de movimientos en defensa de la vida, del territorio, contra proyectos extractivistas de diversa índole: mineros, hidroeléctricos, plantaciones extensivas, etcétera, y otros en contra los feminicidios, las mujeres desaparecidas y contra todas las violencias. Esto es, poner atención a los vasos comunicantes entre variadas agendas de lucha, que en el centro

guardan y persiguen asegurar la reproducción material y simbólica de la vida. El acuerpamiento social que significan estas luchas en defensa de la vida son posibles porque se ha practicado y se practica de la relación desde sí, lo cual erosiona la mediación patriarcal y abre caminos a formas inéditas de autorregulación. Estos ensayos también constituyen retos para seguir dando cauce fértil a la transformación social: advertir sus posibilidades y límites.

Los ensayos de diálogo para sumar conservando lo singular de cada lucha de mujeres guardan también restos importantes. Uno de ellos es el peligro de seguir acrecentando el camino de la separación como ruptura total. El capital ha necesitado de la subsunción de lo femenino a lo masculino, y una de sus estrategias principales ha sido la separación entre mujeres para verlas como rivales, a quienes destruir. En contextos adversos para la lucha, muchas mujeres en cierta comodidad no ponen en cuestionamiento su lugar en el mundo patriarcal, y naturalizan formas de existir en la violencia de baja intensidad. Esa comodidad, a veces relativa, resulta suficiente para soportar el malestar y, peor aún, para desplegar formas opresivas y violentas contra otras mujeres; formas de masculinización como reproductoras de patriarcalo; o, peor aún, amar a su opresor y defenderlo.¹¹

El ejercicio del partir de sí desde los grupos de autoconsciencia hasta las más recientes prácticas entre mujeres, y pasando por un amplio número de prácticas de grupos de mujeres, ofrecen la posibilidad de trastocar el orden simbólico patriarcal, capitalista y colonial en el doble movimiento de recordar y organizar la experiencia, porque une fértilmente razón y emoción para producir un sentipensamiento que reta al conocimiento dominante y a su forma

¹¹ Illouz (2019) analiza las relaciones entre la cultura del amor romántico y el sistema económico capitalista. Señala una pedagogía del patriarcalo en productos culturales narrativos creados como el cine, especialmente el dirigido a la infancia, donde se vuelve a instalar la idea de lo que significa una mujer aceptada socialmente, reiterándola como bella físicamente y aceptando el maltrato a baja escala o entregando su libertad a su compañero.

metodológica, que privilegia la objetividad sobre el conocimiento producido sin excluir la subjetividad de donde nace.

Uno de los saberes nacido en la lucha y en la resistencia, es el papel de las emociones, los sentimientos, y cómo los afectos llevan a la acción y al deseo de transformar las injusticias, de rebelarnos ante todas las violencias. El desplazamiento subjetivo parte de una imagen que se nos presenta de golpe, sintiendo y pensando simultáneamente, mostrando la imagen de la “miseria femenina”, que no sólo expone las heridas patriarcales, sino también abre la posibilidad de trascenderla y habilitar nuevos haceres a partir de poner en operación nuestra capacidad deseante. El saber sensible da piso y provee de la seguridad para generar y regenerar un orden simbólico rebelde que impulsa la creatividad para renovar el nosotras y nuestras relaciones de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Cavallero, L. y Gago, V. (2019). *Una lectura feminista de la deuda. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Cigarini, Lía (1995). *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Icaria.
- Corominas, Joan (1997). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Bernal/Gredos/Francke.
- De Angelis, Massimo (2012). “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”. *Revista Theomai, Argentina*, 26, noviembre.
- Díaz Alba, Carmen Leticia (2017). “La Marcha Mundial de las Mujeres: feminismos transnacionales en movimiento”. Tesis doctoral, CIESAS Occidente.
- Esteva, Gustavo (2015). “Para sentipensar la comunalidad”. *Bajo el Volcán*, 15(23), 171-186.
- FAO, FIDA y PMA (2013). *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo. Las múltiples dimensiones de la seguridad alimentaria*. Roma, FAO.

- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia (2014). *El patriarcado del salario*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica. *La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Gutiérrez, Raquel (2014). Conversatorio: Políticas en femenino en la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador, 14 de octubre.
- Gutiérrez, Raquel (2018). Mujeres en lucha contra las violencias y despojos múltiples en el Seminario Potencialidades en los Feminismos Contemporáneos. Conferencia. Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, 30 de agosto.
- Gutiérrez, Raquel, Sosa, María Noel y Reyes, Itandehui (2018). “El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal”. *Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH, 1* (1). Córdoba, Mayo, 1-15.
- Gutiérrez, Raquel (2018). “La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido”. En: Gago et al., *8M/Constelación feminista: ¿cuál es tu lucha? ¿cuál es tu huelga?* Buenos Aires: Tinta limón.
- Harvey, David (2005). *El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión*. Argentina. CLACSO
- Illich, Iván (2008 [1990]). *El género vernáculo. Obras reunidas II*. México: FCE.
- Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid/Buenos Aires: Katz.
- Librería de Mujeres de Milán (2008). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: Horas y horas.
- Marx, Carlos (1999). *El capital I: Crítica de la economía política*. México: FCE.
- Méndez, Elia (2017). *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*. México: Grafisma.

- Méndez, Elia y Sánchez, Patricia (2018). “Reflexiones en torno a la vida académica femenina: ¿tiranía de los cuidados y reproducción de lógicas culturales patriarcales?”. En: García Oramas, María José (Coord.), *Igualdad sustantiva en las instituciones de educación superior* (pp. 125-152). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Mies, María (2018). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Moreno, Verónica (2016). *Mujeres ahorradoras del centro de Veracruz y sus estrategias por la reproducción del vivir y para la disposición de sí, en medio de procesos de empobrecimiento, explotación y opresión*. Puebla: BUAP.
- Muraro, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.
- Organización de las Naciones Unidas. (2015). *Mujeres, hechos y cifras: Empoderamiento económico: Los beneficios del empoderamiento económico*. 31/05/2020, de ONU Sitio web: <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/economic-empowerment/facts-and-figures>
- Rivera Garretas, María Milagros (1997). *El fraude de la igualdad*. Buenos Aires: Librería de las mujeres.
- Rivera, María (2000). “Feminismo de la diferencia: partir de sí”. *Géneros*. Colima, Asociación Colimense de Universitarias A.C., 5-10.
- Rodríguez-Gómez, Katya (2012). “¿Existe feminización de la pobreza en México? La evidencia a partir de un cambio del modelo unitario al modelo colectivo de hogar”. *Pap. Poblac*, 18(72), 181-212. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252012000200008&lng=es&nrm=iso.
- Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Valdés Padilla, Gisela (2017). “Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara: cuerpo, experiencia y sanación”. Tesis doctoral, CIESAS Occidente.
- Vega, Cristina; Martínez, Raquel; Paredes, Myriam (Eds.) (2018). *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Walter Benjamin (2003). *Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “sobre el concepto de la historia”*. Argentina: FCE.

ECOFEMINISMOS AL SUR: CLAVES PARA PENSAR LA VIDA EN EL CENTRO DESDE URUGUAY

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Alicia Migliaro González¹
Lorena Rodríguez Lezica²

Recibido: 30 de octubre, 2019

Aprobado: 07 de febrero, 2020

RESUMEN

Encontramos en los ecofeminismos una potente referencia que permite repensar nuestras luchas. Desde una mirada situada en América Latina entendemos necesario romper con el mito de la excepcionalidad uruguaya y ensayar una mirada a la coyuntura neodesarrollista actual en diálogo feminista. Posteriormente recorreremos la genealogía de los ecofeminismos. Enseguida, colocamos la mirada en un continente en lucha signado por la presión creciente que el capitalismo patriarcal imprime sobre la naturaleza y las mujeres, para finalmente, y de manera circular, volver a romper con el mito de la excepcionalidad uruguaya, y nutrirnos de algunas preguntas que nos dejan los distintos ecofeminismos.

Palabras clave: ecofeminismos, sostenibilidad de la vida, neodesarrollismo, América Latina, mito de la excepcionalidad, Uruguay.

¹ Investigadora docente, Facultad de Psicología Universidad de la República de Uruguay.

² Investigadora docente, Facultad de Sociología Universidad de la República Uruguay.

ABSTRACT

We find in ecofeminisms a powerful reference that allows us to think about our struggles. Situated in Latin America we find it necessary to break with the myth of Uruguay's exceptionality and rehearse a look at today's neo developmental phase in dialogue with a feminist perspective. Then, we focus on a continent in struggle characterized by the constant pressure over nature and women exerted by patriarchal capitalism. Finally, in a circular way, again we break with the myth of Uruguay's exceptionality and we feed on some questions shared by diverse ecofeminisms.

Key words: ecofeminisms, life sustainability, neodevelopmentalism, Latin America, exceptional myth, Uruguay.

PARTIR DE NOSOTRAS

Estas líneas son producto de intereses, lecturas y preocupaciones compartidas. Innumerables charlas, correos electrónicos, reuniones virtuales, mensajes, audios, preparaciones de clases y talleres, horas de ruta 'yendo a' o 'volviendo de'. Todos estos modos de comunicación, diversa y dispersa, que tantas veces desestimamos por carecer de pretendida "rigurosidad científica". De todas estas experiencias abreva este artículo, que cruza distintas temporalidades, latitudes, nombres y rostros de compañeras. El denominador común somos nosotras y nuestras insistencias. Es por esto que quisimos hacer el ejercicio al que nos invita Raquel Gutiérrez Aguilar: partir de nosotras y nuestra experiencia conjunta para desplegarlos en estas líneas, que esperamos puedan nutrir nuevas interrogantes.

Hace casi 7 años nos reencontramos en los albores del colectivo feminista Minervas³ que tanto queremos y junto al cual hemos crecido. Ambas veníamos de la militancia y el estudio en

³ El colectivo Minervas, el cual se formó a fines del 2012 y ambas integramos, es un colectivo feminista antipatriarcal, anticapitalista y anticolonial, que se reconoce dentro del feminismo popular rioplatense.

temáticas ecologistas, rurales y feministas. Nuestras preocupaciones giraban en torno a las desigualdades, las restricciones en los usos y accesos a la tierra y el agua, los distintos lenguajes de significación de la naturaleza y la vulneración de derechos. A partir de esto marcamos algunos hitos en este camino recorrido, que nos encuentran con otros y otras y hacen parte fundamental de lo compartido en este texto. Integramos y reforzamos lazos con el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo⁴ y desde este espacio político-académico impulsamos el Grupo de Trabajo CLACSO “Cuerpos, Territorios y Feminismos”. Desde Uruguay, comenzamos a pensar una investigación, participativa y feminista, con asalariadas rurales que nos permitió conformar el Grupo Interdisciplinario de Investigación Acción sobre Desigualdades en el medio rural.⁵ A su vez, junto con otras compañeras iniciamos el curso que dio nombre al Grupo Interdisciplinario Mujeres, Movimientos Sociales y Feminismos,⁶ en el cual tomamos como desafío incluir los ecofeminismos a efectos de abordar las realidades de nuestro país. Hemos realizado otras formaciones destinadas a universitarias y organizaciones sociales. También nos hemos dedicado al acompañamiento militante a colectivos y espacios de mujeres dentro de organizaciones mixtas preocupadas por estas temáticas.

Para más información sobre el colectivo consultar: <https://www.facebook.com/minervascolectivofeminista/>

⁴ Este colectivo, compuesto por militantes de Ecuador, México, Perú, Uruguay y País Vasco, aborda temáticas de género, cuerpo y territorialidades, desde un enfoque del feminismo latinoamericano y decolonial, la ecología política feminista. Para más información sobre el colectivo, consultar <https://territoriodyfeminismos/>

⁵ Este Grupo surge en 2017 a partir de un proyecto de investigación sobre desigualdades de género en sindicatos rurales. Para más información sobre el Grupo, consultar la página <https://www.facebook.com/GrupoIADR/>

⁶ En este grupo de investigación, enseñanza y extensión sobre mujeres, movimientos sociales y feminismo confluimos varias compañeras desde distintos servicios de la Universidad de la República. Para más información sobre el Grupo, consultar <https://www.facebook.com/grupommsy/>

De estas experiencias destacamos con gran afecto el trabajo con las mujeres de la Red de Agroecología del Uruguay.

En estos tránsitos hemos ido ensayando un modo de comprender las desigualdades de clase y género y sus múltiples articulaciones en la ruralidad y en los conflictos socioambientales en Uruguay. Encontramos en los ecofeminismos una potente referencia conceptual que permite repensar estas temáticas, pero que rápidamente nos planteó la pregunta sobre la idoneidad de estas categorías para explicar la realidad uruguaya. A partir de esto, nos propusimos hacer un uso flexible pero riguroso de la teoría, que nos permitiera ahondar en los modos en que se expresan las desigualdades ambientales y de género en Uruguay, a la vez que relacionar estas con la dinámica de las luchas. Así, partiendo de los ecofeminismos que nos resultaban políticamente afines, y a través de nuestra experiencia de trabajo conjunto, hemos construido una mirada propia que hoy ponemos en discusión.

EL PAISITO. ROMPIENDO EL MITO DE LA EXCEPCIONALIDAD

Disponernos a discutir sobre ecofeminismos suele llevar nuestra imaginación a experiencias de otras geografías. Nos invita a viajar a Ecuador y visualizar a las mujeres amazónicas resistiendo a la minería a gran escala; o el avance de las petroleras, o al sur de Argentina, donde las mujeres mapuches defienden sus territorios enfrentando a la empresa estatal YPF; o a Honduras con la emblemática Berta Cáceres y la defensa por los derechos humanos y de la naturaleza frente a las afectaciones a territorio indígena por la construcción de una represa hidroeléctrica (Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 214; Alonso, 2015; García Gualda, 2016; Homand, 2016; Pautrat, 2016; Verdú Delgado, 2017). Experiencias donde la resistencia se expresa en forma claramente antagónica. Experiencias que podrían resultar ajenas, distantes, y

ante las cuales hasta podríamos llegar a preguntarnos ¿qué tiene que ver con nuestra realidad en Uruguay?, tan distinto, tan excepcional en América Latina.

Ante este escollo, los escépticos dirán que esta categoría no es aplicable para el Uruguay pues las diferencias sociales, económicas y culturales en relación con otros países de América Latina anulan la posibilidad de establecer comparaciones. Pero nosotras somos tercas. No nos conformaban estas explicaciones y dimos vuelta al tema, ampliando las lecturas y repensando las experiencias. Intuíamos que algo tenía que ver con nosotras y nuestra realidad, pero no podíamos dar cuenta. Partíamos de la consideración de la inserción económica de Uruguay como país capitalista periférico y dependiente, pero había algo en los modos de expresar esa desigualdad que se nos tornaba opaco. A diferencia de otras experiencias en el resto de América Latina, no han cobrado visibilidad en Uruguay expresiones de resistencia organizada frente al modelo extractivista de anclaje territorial y protagonizadas por mujeres. Al margen de algunas experiencias puntuales, es incipiente el abordaje de las problemáticas socioambientales y las disputas territoriales desde una perspectiva de género o una perspectiva feminista (Alonso y Bizzozero, 2018; Migliaro y Rodríguez Lezica, 2018; Celiberti *et al.*, 2019; Cantieri Cagnone y Rodríguez Lezica, 2019). Para explicar estas diferencias es preciso atender a las particularidades históricas, territoriales y culturales de nuestro país.

La antigua construcción social del Uruguay como “la Suiza de América”, el país más europeizado, más blanco y civilizado, nos distancia del resto de la región. Es así que nos propusimos pensar la especificidad uruguaya, rompiendo primero con el mito de la excepcionalidad que, entendemos, oculta los modos en que se expresa la desigualdad y la dependencia en nuestro país. Entre las “excepcionalidades” del Uruguay en comparación con el resto de América Latina, suelen destacarse: una temprana alfabetización, temprana experiencia como estado de bienestar, y cierta particularidad en el desarrollo de nuestra economía agroexportadora y posterior industrialización. Estos factores, si bien en conjunto nos diferencian en cierto grado del

resto de las experiencias latinoamericanas, no eliminan el carácter de economía periférica con marcados rasgos coloniales y patriarcales, al igual que el resto de la región. Para desmitificar el imaginario construido sobre la excepcionalidad uruguaya, es necesario atender a la exageración construida en nuestra memoria colectiva, destacando algunos factores que hacen a esta diferenciación. Nos interesa aquí fundamentalmente desmitificar la pretendida condición de homogeneidad de la población uruguaya, que nos ubica mayoritariamente como descendientes de inmigrantes europeos.

Para ahondar en la fundación de la sociedad uruguaya, suelen tomarse como referencia los procesos de las primeras décadas del siglo XX, dado su destaque en el temprano crecimiento de la educación, el desarrollo de la legislación laboral, y los impulsos democráticos e igualitarios. Es en las décadas del cuarenta al sesenta que aumenta el poder simbólico de la idea de excepcionalidad uruguaya (Falero, 2008). Sí existió algo de “excepcionalidad uruguaya” al considerar algunas dimensiones de análisis, pero también se trató de un sobredimensionamiento “porque Uruguay nunca dejó de tener los condicionantes estructurales de la periferia y específicamente de la región latinoamericana” (Falero, 2008: 104). Se hace imperioso destacar que se trató de una homogeneidad social impuesta mediante un temprano genocidio de pueblos originarios, la dominación de la población afrodescendiente, que llegó a nuestro país en condiciones de esclavitud, y la posterior represión social, particularmente cruenta, en el último período de dictadura cívico-militar (1973-1985). El tratamiento que recibieron pueblos originarios y afrodescendientes fue ocultado mediante la construcción de un imaginario sobre un Uruguay que aún se autopercibe y es percibido en la región como “milagrosamente europeo” y socialmente más homogéneo e incluyente que casi todo el resto de América Latina (Barrán, 1995).⁷

⁷ “La tradición historiográfica afirma ser el año 1831 aquel en que desaparecieron los charrúas como entidad demográfica de cierto peso, cuando

Es cierto que en Uruguay las experiencias oligárquicas y caudillistas, así como el trabajo esclavo y explotación indígena, tuvieron un tenor más atenuado que en el resto de los países de América Latina. También es cierto que, entrado el siglo XX, el régimen democrático básico de relativa duración, así como los procesos de industrialización impulsados bajo marcos no autoritarios como el que experimentó Uruguay, fue casi una excepción en la región. Pero también es cierto que se hizo uso y abuso de esa excepcionalidad dentro de la región en referencias como la “Suiza de América”.

Resulta fundamental señalar esta sobredimensión porque ha logrado ocultar el reconocimiento de las grandes desigualdades que persisten hasta el día de hoy en nuestro país.

AL SUR DEL SUR. MIRADA A LA COYUNTURA URUGUAYA

Las últimas décadas han visto a los países de América Latina en un proceso de superación dialéctica del neoliberalismo que ha desembocado en modelos neodesarrollistas y allanado el camino hacia una nueva reconfiguración de la explotación capitalista. Caracterizado como una fase superior del capitalismo dependiente, el neodesarrollismo se asienta en las desigualdades preexistentes para desplegar los intereses generales del gran capital (cada vez más transnacionalizado), actualizando los modos de estratifica-

fueron aniquilados por las tropas del primer gobierno republicano del Uruguay independiente, esa destrucción no impidió que la sangre indígena penetrara en capas de cierta importancia de la población campesina del país, en particular guaraní proveniente del territorio que ocuparon las Misiones Jesuíticas. De cualquier modo, el llamado ‘exterminio de los indígenas en Salsipuedes’ (1831) fundó el mito del Uruguay europeo y blanco que las clases dirigentes del país siempre alimentaron, tanto más cuanto la inmigración transcontinental fue, en efecto, la base del crecimiento demográfico uruguayo” (Barrán, 1995: s/p).

ción social y acentuando el modelo de dependencia y dominación múltiple (Féiz, 2015). Esta etapa actual de desarrollo del capitalismo patriarcal está caracterizada por la división entre países centrales y periféricos, la transnacionalización del capital y una organización del trabajo que adjudica a las mujeres actividades consideradas como no-trabajo, de menor (o nula) remuneración y valorización social (Féiz y Migliaro, 2018). Siguiendo una tendencia regional, se acentúa el modelo de dependencia y de dominación múltiple. Como resultado, son las mujeres de sectores populares y vinculadas al medio rural quienes más se ven afectadas.

En esta nueva era, de dominio del capital transnacionalizado, la fase extractivista se exagera a partir de las nuevas modalidades de apropiación y superexplotación de la naturaleza y el trabajo, en marcos articulados con el patriarcado. La subordinación real de la primera al capital se hace más presente. La superexplotación laboral se consolida como complemento perfecto de aquella (Féiz y Migliaro, 2018: 215).

En el caso uruguayo el neodesarrollismo se consolida con la llegada del Frente Amplio al gobierno a partir de 2005, con una serie de continuidades y algunos cambios respecto a la etapa neoliberal. Si bien se han implementado una serie de políticas sociales que buscan atender a la pobreza y las desigualdades, los procesos estructurales socioeconómicos que reproducen las situaciones de exclusión, desigualdad y precariedad, sin embargo, se perpetúan en el patrón de acumulación actual (Falero, 2008; Santos *et al.*, 2013, Castro y Santos, 2018). El desafío continúa siendo dar cuenta de que la pobreza no es un accidente y que la desigualdad social no es un subproducto, sino que se trata de los resultados de un proyecto de sociedad y de estructuras de poder que hacen posible la persistencia de estas dinámicas (Falero, 2008).

En lo que respecta a la política agraria del Frente Amplio, las políticas dirigidas a los sectores históricamente más excluidos (agricultura familiar y asalariados rurales) han convivido con las

políticas de apoyo al agronegocio. En los últimos 15 años asistimos a un marcado proceso de transformación en la estructura agraria uruguaya y por ende en las relaciones laborales y sociales que estos cambios configuran. Distintos autores han puesto el énfasis en los procesos de acaparamiento de tierras y extranjerización (Piñeiro, 2014), en el aumento de la importancia del trabajo asalariado (Cardeillac y Nathan, 2015), y la feminización del mismo (Rodríguez Lezica y Carámbula, 2015; Cardeillac y Rodríguez Lezica, 2018), en la tendencia a la desaparición de la producción agropecuaria familiar (Cardeillac y Piñeiro, 2017), así como, de modo más general, en la reflexión teórica acerca de las implicancias de los cambios para el Uruguay rural y su futuro (Carámbula, 2015). El proceso de concentración, anonimato y extranjerización de la tierra (Carámbula, 2015) no ha frenado la expulsión de la producción familiar del campo uruguayo ni la precarización de la fuerza de trabajo, sino que ha agudizado problemas estructurales como la desigualdad y la dependencia (Santos *et al.*, 2013; Carámbula, 2015; Piñeiro y Cardeillac, 2018; Castro y Santos, 2018).

Si bien en Uruguay hay una rica tradición del movimiento feminista y de mujeres, que se puede rastrear en la historia sindical, cooperativista y de organización barrial, desde fines de los '80, el movimiento no tenía una impronta masiva de visibilización pública. En el 2012 se despenaliza el aborto con la ley del IVE (Interrupción Voluntaria del Embarazo), hecho que, a pesar de no tener una impronta masiva, como se puede ver en otros países, como por ejemplo Argentina (Rodríguez Lezica, 2015; Migliaro, 2018), sí marcó un hito para las nacientes organizaciones feministas. En 2015 se produce un rebrote del feminismo en nuestro país (Blanco, Menéndez y Migliaro, 2016), un año bisagra en que las feministas, organizadas en colectivos de reciente creación y/o en espacios de mujeres dentro de organizaciones mixtas, comenzamos a multiplicar nuestro accionar público. Comenzamos a realizar las “alertas feministas”, movilizaciones públicas ante cada feminicidio, que colocó la violencia hacia las mujeres como un tema de debate público, que permitió plegarse a la convocatoria “#Ni una menos” y

desplegar multitudinarias marchas cada 3 de junio (Furtado y Grábino, 2018). El 8 de marzo de 2017 (repetido en 2018 y 2019) las feministas uruguayas se sumaron al llamado del movimiento feminista regional e internacional convocando a una huelga de mujeres y a movilizaciones masivas en todo el país. Estas medidas de lucha fueron un quiebre que, como momento pedagógico político, posibilita evidenciar las tareas invisibilizadas y la violencia denegada que recae sobre las mujeres y los cuerpos feminizados (Menéndez, 2018). El feminismo y la lucha de las mujeres “salió del closet” y tomó estado público, tomó las calles, las plazas, las camas. Ingresó en los debates políticos y de prensa. Multiplicó, en un proceso transgeneracional, una ética profundamente crítica de los *status quo* y cuestionadora de las prácticas políticas tradicionales (Menéndez, 2018; Migliaro, 2018; Sosa, 2019; Minervas, 2019).

En esta impronta particular de nuestro país, el ecofeminismo no ha sido un tema que haya tenido gran relevancia. Sin embargo, entendemos que, en la etapa actual, con años de neodesarrollismo y neoextractivismo (de presión y degradación sobre los bienes comunes) y con la reemergencia del feminismo en Uruguay, nos plantea algunas claves interesantes para analizar.

ECOFEMINISMOS. DOS MÁS DOS NO SIEMPRE ES CUATRO

Cuando nos acercamos al ecofeminismo y queremos saber de qué va esta propuesta, uno de los primeros problemas con el que nos encontramos es, precisamente, la gran diversidad bajo el paraguas del ecofeminismo. Tanto así que es imposible hablar de ecofeminismo en singular, y el plural se nos torna obligatorio. Si pensamos los ecofeminismos como la intersección, la conjunción o el encuentro entre la temática ecológica y la temática feminista, rápidamente ubicamos que los modos de comprender y actuar sobre las problemáticas ecológicas y feministas son muy diversos, y que

por ende la conjunción nos va a dar marcos políticos y analíticos también diversos.

Ubicar un linaje preciso del ecofeminismo es por demás engorroso y sin duda controversial. ¿Quiénes fueron las pioneras en pensar de forma holística las problemáticas ecológicas y feministas? ¿Qué tierras habitaban? ¿En qué calendarios? ¿Desde qué mezcla de sangres? ¿Qué dolores y alegrías nutrían su accionar? Decimos esto pues sabemos que desde cosmovisiones otras (como la de los pueblos originarios de diversas latitudes) y tradiciones de pensamiento no hegemónicas (como el pensamiento libertario o comunero), las articulaciones entre ecologismo y feminismo son mucho más ricas de las que podríamos dar cuenta en este artículo. El nominar no es un acto neutral y siempre se corre el riesgo de invisibilizar aquello de lo que no se puede dar cuenta. El otro riesgo concomitante es quedarse muda ante la imposibilidad de dar cuenta del todo. Queremos evitar tanto lo primero como lo segundo, por esto proponemos un camino para adentrarnos en los ecofeminismos, humildemente situado y necesariamente incompleto.

Desde la tradición del pensamiento moderno, el ecofeminismo surge en la segunda mitad del siglo XX, ligado a la emergencia de la denominada segunda ola del feminismo. En las revueltas de fines de los '60 y principios de los '70, ecologistas y feministas en Estados Unidos y Europa⁸ se encontraron denunciando un modelo depredador e insustentable para con el ambiente, las mujeres y las infancias. De este encuentro surge el ecofeminismo, como un aporte de nuevas perspectivas a la dominación de la sociedad capitalista patriarcal sobre las mujeres y la naturaleza.

Los años setenta comenzaron a movilizar a las 'dominadas'. Vieron nacer movimientos de mujeres y movimientos ecológicos de diferentes tendencias, anunciando el fin de la hege-

⁸ Nos referimos principalmente al mayo francés, los movimientos pacifistas y antibélicos, contra la guerra de Vietnam, y por los derechos sociales y civiles y el movimiento de liberación de las mujeres en Estados Unidos.

monía del imperio patriarcal. Y es de esa conjunción creativa de donde nace y crece el ecofeminismo (Gebara, 2000: 11).

El término ecofeminismo fue propuesto por la feminista Françoise d'Eaubonne en 1974 (Puleo, 2011). Pensadora libertaria franco-española y amiga de Simone de Beauvoir, acuña este término en su texto *El feminismo o la muerte*. Tras un pasaje por las filas del Partido Comunista y empujada por las revueltas del '68, Françoise denunciará la opresión sistémica de mujeres y naturaleza en la que se basa el desarrollo capitalista, a la vez que la omisión del marxismo canónico respecto a las temáticas ecologistas, feministas y de disidencia sexual. Apoyada en la hipótesis de un matriarcado primario, que no suponía una dominación de mujeres sobre varones sino una convivencia armónica entre seres humanos y naturaleza, establece que será el pensamiento falocrático, apoyado en los linajes paternos, el que desterrará a las mujeres del mundo productivo. Así, la lógica falocrática tenderá a centrarse cada vez más en la aceleración de la producción, desestimando los impactos que genera. Sostiene que la recuperación de la autonomía corporal femenina es la base que permitirá torcerle el rumbo a los modelos productivistas y consumistas que degradan a mujeres y naturaleza. Esta teoría tuvo ecos en la articulación con la ecología social que propone Murray Bookchin⁹ y encontrará en autoras como Ynestra King y Petra Kelly importantes desarrollos posteriores no exentos de polémicas (Puleo, 2011). Más allá de las disputas y capturas posteriores, resulta interesante enfatizar el carácter de denuncia, tanto al sistema capitalista como al pensamiento de izquierda tradicional, con el que nace el término. El ecofeminismo de Françoise d'Eaubonne, lejos de ser una teoría conciliadora, se propone como un horizonte ético de transformación social.

⁹ Destacamos la vigencia del pensamiento de este autor por ser una de las referencias conceptuales del Confederalismo Democrático que funda las bases del Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK).

Actualmente, los ecofeminismos configuran un crisol de enfoques plurales y diversos que ha cobrado importancia en el campo de la lucha política, mayoritariamente de las periferias del mundo y del sur global, retomando la preocupación por la vida humana en relaciones sociales y ecológicas sustentables. Sus bases conceptuales gravitan sobre la concatenación de las dominaciones a mujeres y naturaleza derivadas de las desigualdades sobre las que se asienta el sistema capitalista y patriarcal. Los temas que abarcan van desde los casos específicos de los fenómenos ambientales sobre las mujeres, el paralelismo de la opresión a mujeres y naturaleza, la problematización del lenguaje sexista para referirse a mujeres y naturaleza, y los mecanismos políticos, sociales, económicos y científicos que legitiman la opresión (Holland-Cunz, 1996; Mies y Shiva, 1997, 2018; Gebara, 2000; Bosch, Carrasco y Grau, 2005; Puleo, 2011; Herrero, 2013 y Herrero, 2017). Lo que más nos entusiasma de los ecofeminismos es la posibilidad de abrir nuevas perspectivas para abordar viejos problemas desde una postura que cuestiona y desnaturaliza la alianza capitalista patriarcal. “Esta perspectiva patriarcal-capitalista interpreta la diferencia como jerarquía y la uniformidad como requisito previo para la igualdad” (Mies y Shiva, 1997: 8).

La sintonía entre distintas corrientes se encuentra en la denuncia al sistema capitalista patriarcal, en el androcentrismo y en la necesidad de proponer alternativas para la crisis social y ambiental planetaria (Puleo, 2005). Hablamos de un entronque de dominaciones (económicas, de género, ideológicas, culturales, raciales) que se sirve de las desigualdades y justifica el orden social hegemónico como el único posible (Gebara, 2000). Sin embargo, las derivas y capturas posteriores en estos casi cincuenta años han hecho del ecofeminismo un término en disputa, tensionado por las propuestas ideológicas detrás de las distintas corrientes. Tal como sucede con el ecologismo y el feminismo, no todo es lo mismo. Hay ecofeminismos liberales que van a dirigir sus acciones a paliar los efectos de la crisis socio ambiental mediante alternativas elitistas y que se llevan de mil maravillas con el capitalismo verde. Pero también hay otros

ecofeminismos, potentes y disruptivos, que van a alzar su voz para denunciar la insustentabilidad del sistema capitalista patriarcal, y que van a ensayar modos dignos de sostener la vida humana y no humana. Para adentrarnos en la diversidad del ecofeminismo tomaremos la tipología de Alicia Puleo (2011) que ordena la producción en cuatro corrientes fundamentales principales.

El ecofeminismo clásico o espiritualista surge a mediados de los 70's en Estados Unidos de la mano del feminismo de la diferencia, y se basa en la promulgación de las mujeres (sin distinción de clase, raza, contexto geográfico) que las vinculan íntimamente con la naturaleza, estableciendo, instintivamente, su defensa y cuidado. Se ha desarrollado basándose en experiencias en comunidades y pueblos originarios. Las principales críticas que se le realizan son: la esencialización de las diferencias biológicas entre varones y mujeres (con los riesgos de fijar a las mujeres a los roles tradicionales de género) y la desconsideración de las diferencias de clase, raza, comunitarias, geográficas, etc. Esta es la corriente más difundida y frecuentemente suele considerarse como la única expresión del ecofeminismo.

El ecofeminismo multiculturalista o del sur surge posteriormente, en la década de los '80 con duras críticas al desarrollo del capitalismo occidental y sus efectos sobre poblaciones indígenas y campesinas. Plantea que el desarrollo supone una homogeneización de las concepciones capitalistas y patriarcales donde las mujeres son las principales afectadas, debido a la división sexual del trabajo y a las relaciones de poder emanadas de las diferencias de género, siendo por esta misma condición que tienen un papel estratégico en la defensa del territorio. Toma como referencia al "movimiento chipko" (en el cual las mujeres de la India se abrazaban a los árboles para impedir la deforestación) y posteriormente los planteos del "sumak kawsay" o buen vivir de los países andinos. Las críticas que recibe cuestionan la idealización de los colectivos indígenas que deslegitima los aspectos liberadores de la modernidad a la vez que invisibiliza las desigualdades de género dentro de las comunidades.

La corriente del ambientalismo de género surge recostada en las consideraciones de temas de ambiente y género en las agendas de los organismos internacionales. Se centra en el análisis de los impactos negativos por sobre las mujeres, el territorio y la explotación de la naturaleza, velando por la aplicación de los protocolos internacionales. Las principales críticas son las mismas que recibe el feminismo y ecologismo institucional: la centralidad de expertos y expertas en la definición de necesidades, el enfoque instrumental en la elaboración de propuestas, y tolerancia al orden social. Vale aclarar que su consideración dentro del ecofeminismo es discutible y que su centralidad radica en la amplia visibilidad política adquirida, más que en la conceptualización teórica.

Por último, encontramos la corriente del feminismo ecológico o ecofeminismo deconstructivo, surgida a mediados de los '90 y nutrida, mayoritariamente, del feminismo radical y el ecologismo socialista. Esta corriente se plantea que no hay una "esencia femenina" que acerque a las mujeres a la naturaleza, sino un devenir histórico que ha dicotomizado las relaciones varones-mujeres, naturaleza-cultura, construyendo un ideal de progreso alejado de la naturaleza y los ciclos reproductivos. Critican enfáticamente la división sexual del trabajo y la invisibilización del trabajo reproductivo que recae sobre las mujeres, a la vez que abogan por un uso eficiente de la ciencia, la tecnología y el progreso.

A partir de esta clásica tipología de Puleo la feminista mexicana Diana Lilia Trevilla (2018), siguiendo los debates actuales e intentando establecer una cierta periodicidad, propone dos corrientes más. Por un lado, los ecofeminismos ligados a la ecología política feminista, surgidos a fines de los '90 y mediados del '00. Enfatizando la necesaria transversalización de la temática feminista en la ecología política, rescatan el pensamiento y acción de mujeres involucradas en las luchas socioambientales. En esta corriente la clave de articulación es la mirada sobre las desigualdades que se producen entre varones y mujeres en relación con el ambiente. Estas desigualdades, que recaen con más crudeza sobre las mujeres y disidencias, se producen tanto en el acceso a los

comunes como en los impactos de las externalidades negativas del sistema sobre el ambiente.

Por último, ubica una corriente más reciente, surgida a mediados de los '00 y desplegada con fuerza en nuestros días, signficada en la propuesta política de la sostenibilidad de la vida. Con fuertes lazos con la economía feminista y con un marcado tinte anticapitalista, denuncian la omisión que ha hecho la economía clásica y la izquierda tradicional de la dimensión reproductiva, y la expropiación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Nos detenemos aquí en algunos de los aportes desde la economía feminista.

Tanto la escuela económica clásica como la neoclásica, han centrado su atención sobre el trabajo socialmente remunerado, desestimando, cuando no anulando, el importante peso del trabajo reproductivo en la dinámica de acumulación capitalista. Fueron las feministas marxistas de mediados del siglo XX, como Mariarosa Dalla Costa (1971, 2009) y Silvia Federici (2010, 2013), quienes visibilizaron la importancia central del trabajo reproductivo y de cuidados que queda fuera del mercado. Los aportes de la economía feminista han tensado el concepto clásico de trabajo, ampliándolo y heterogeneizándolo. Lo amplía al incorporar el trabajo reproductivo y visibilizar el trabajo de cuidado como áreas invisibilizadas del “circuito amplio de trabajo” (Carrasco Bengoa, 2014). Es esta una noción que plantea un *continuum* entre las esferas del trabajo productivo-reproductivo, asalariado-subsistencia, para comprender la metamorfosis que el mismo adquiere en la etapa actual del capitalismo, y para disputar las capacidades creativas, solidarias y emancipatorias que el sistema le usurpó. A su vez la noción amplia de trabajo permite comprender con mayor agudeza los modos de reproducción del capital en áreas no tradicionales o hegemónicas de relevancia central para las sociedades de América Latina (como ser el trabajo informal o la producción familiar y comunitaria) en relación con la dinámica global de acumulación capitalista (Federici, 2013). Por otro lado, heterogeneiza el concepto de trabajo al romper con la construcción del trabajador a imagen y semejanza del obrero proletario fabril masculino, considerando la diversidad

de personas que componen la clase trabajadora (mujeres, disidencias sexuales, migrantes) y las jerarquías que entre ellas se establecen (Pérez Orozco, 2014).

A partir de esta relación con la economía feminista, se produce un giro epistémico que permite nuevas comprensiones sobre la crisis socioambiental, así como un horizonte de transformación que pasa por poner la vida humana y no humana en el centro del sistema. Desde una crítica feminista de la economía política, Amaia Pérez Orozco propone trascender la dicotomía entre lo económico y lo no-económico, entre el trabajo y el no-trabajo, y en su lugar busca un concepto que contemple y contenga la idea del cuidado de la vida (Pérez Orozco, 2006). Se refiere al concepto de sostenibilidad de la vida, al que propone como una categoría analítica central, un concepto que engloba las distintas actividades y procesos para garantizar la satisfacción de las necesidades de las personas, y que constituyen la base del sistema económico. Una otra perspectiva para pensar la organización social, haciendo visible lo oculto, nombrando y haciendo explícito lo implícito. Para la economía feminista, la sostenibilidad de la vida es tanto un eje político, un horizonte a construir, como una propuesta analítica. El cambio de paradigma que supone situar la vida en el centro nos lleva a cuestionarnos qué dinámicas y relaciones posibilitan la vida y cuales la atacan. Varias de las autoras que se inscriben en esta corriente están presentes en este texto. A modo de reconocimiento, por la verdadera revolución que generó en nosotras leerla y conocerla, destacamos estas palabras de Silvia Federici:

En el ecofeminismo se unieron dos movimientos fundamentales para darnos una visión sobre la continuidad entre capitalismo y patriarcado y luchar por la preservación de la naturaleza. Considero que el ecofeminismo ha cambiado mucho el sentido del movimiento feminista, ha ampliado su capacidad para pensar la transformación social. Esto nos ha permitido abrir el discurso e introducir nuevas temáticas, como la tierra, el agua, el cuerpo, el territorio, el

cuerpo-tierra (Navarro Trujillo y Gutiérrez Aguilar, 2017, entrevista Silvia Federici, 120)

Los ecofeminismos han recibido variadas críticas desde diversas perspectivas, algunas de estas fueron mencionadas previamente. Escapa a los objetivos de este trabajo adentrarse en una revisión pormenorizada de las mismas. Es por esto que, centrándonos en aquellas corrientes ecofeministas que nos resultan más interesantes para pensar las luchas en nuestro país, ahondaremos en algunas voces críticas que nos hacen sentido. Por un lado, rescatamos las críticas que la economista india Bina Agarwal (1992) realiza a su compatriota referente del ecofeminismo del sur, Vandana Shiva. Desde una mirada interseccional, remarca el sesgo esencialista del ser femenino como defensora de la naturaleza, por ser una construcción que desdibuja las experiencias concretas de relación con el trabajo, el territorio y la producción, que las mujeres tienen en relación con la naturaleza. Dirá que detrás de estas visiones hay una concepción feminista problemática que concibe a las mujeres como una categoría homogénea y que, al invisibilizar las diferencias (de clase, de raza, etarias) ubica la dominación de mujeres y naturaleza en una ideología escindida de sus bases materiales. En contraposición, propone un marco alternativo al cual llama ambientalismo feminista y que ha nutrido a los ecofeminismos deconstructivos. Considera que la mayor conciencia ecológica de las mujeres, ampliamente constatada en la presencia en las luchas, está construida en relaciones materiales (Carcaño, 2008).

Me gustaría sugerir aquí que se necesita entender que la relación de las mujeres y de los hombres con la naturaleza está enraizada en su realidad material, en sus formas específicas de interacción con el medio ambiente. De ahí que, debido a que hay una división del trabajo y una distribución de la propiedad y del poder basada en género y clase (casta/raza), el género y la clase (casta/raza) estructuran la interacción de las personas con la naturaleza y así estruc-

turan los efectos del cambio ambiental sobre los individuos y sus respuestas a él [...]. Dentro de esta conceptualización, por lo tanto, se puede considerar que el vínculo entre las mujeres y el medio ambiente está estructurado por un género, una clase (casta/raza), una organización de la producción, una reproducción y una distribución determinados (Agarwal, 2004: 249).

Otra interesante crítica viene de la mano de la italiana Mariarosa Dalla Costa (2009), quien comparte debates con Maria Mies y Vandana Shiva. Si bien reconoce la afinidad con el pensamiento ecofeminista de estas autoras, en tanto permite ubicar con claridad la centralidad de la reproducción de la vida, discrepa con el excesivo énfasis que otorgan a la geopolítica en clave de conflicto Norte-Sur. No porque este análisis no sea válido, sino porque muchas veces impide ver las desigualdades de clase, raza y género que se estructuran al interior de las sociedades, tanto del Norte como del Sur. Su enfoque apunta a evidenciar la relación sinérgica pero diferencial del trabajo reproductivo (realizado mayoritariamente por las mujeres) con la naturaleza. Dirá que para el análisis económico clásico la esfera reproductiva, donde se entreteteje la interdependencia humana con la naturaleza, es un arcano, un misterio funcional para perpetuar la dominación y que en tanto no se comprende, se deniega fácilmente. Advierte además que no hay modo posible de conciliar la expansión capitalista con el cuidado de la vida, y que, dados los impactos en la vida humana y la naturaleza, el capitalismo fue, es y será insostenible. Esta insostenibilidad general es particularmente cruenta en el caso de las mujeres porque las enfrenta a una triple contradicción: como trabajadoras no asalariadas en una economía salarizada (trabajo reproductivo y de cuidados), como trabajadoras mayormente precarizadas (inserción desigual de las mujeres en el mercado de trabajo) y por el cercamiento de los comunes como medio de subsistencia (privatización de la tierra y el agua). Desde esta clave visualiza un potencial transformador en el entretetejido de las luchas feministas, las ecologistas y las de los pueblos originarios. A mediados de la década de los '90 decía:

No es casual, a mi juicio, que, en los últimos veinte años, la cuestión de la mujer, la cuestión de las poblaciones indígenas y la cuestión de la Tierra no solo se hayan impuesto de manera progresiva, sino que hayan constituido un trinomio particularmente sinérgico. El camino hacia otro desarrollo no puede prescindir de ellos como sujetos protagonistas: son tantos los saberes guardados en civilizaciones que no han desaparecido, sino que han tenido la capacidad de autoesconderse, de guardar los secretos de su conocimiento, que han tenido la capacidad de resistir a la voluntad de aniquilación a la que se enfrentaban. Son tantos los poderes que la Tierra contiene, poder de reproducción de sí y del hombre como parte de ella, poderes que, por cierto, hasta hoy ha descubierto, conservado y valorizado más un saber femenino que una ciencia masculina. Así pues, resulta crucial, que otros saberes, de las mujeres, de las poblaciones indígenas, de la Tierra, que, en la 'pasividad', es capaz de regenerar la vida, logren salir a la luz y hacerse oír. Parecen una aportación decisiva para liberar, en la actualidad, a la reproducción humana del letal asedio de este desarrollo (Dalla Costa, 2009: 313).

Retomar estas críticas ayuda a hilar más fino una perspectiva ecofeminista estructurada a partir de las desigualdades sociales y culturales, con una decidida vocación antisistémica, y con una propuesta política que ponga la vida en el centro.

AQUÍ SE RESPIRA LUCHA. MIRANDO AMÉRICA LATINA

Pensar los ecofeminismos en América Latina es pensar desde un continente en lucha signado por la presión creciente que el capitalismo patriarcal imprime sobre la naturaleza y las mujeres. Esta dominación no es novedad, ha estado presente desde el saqueo colonial hasta nuestros días y es un rasgo distintivo de la inserción de nuestro continente en el sistema mundo (Rivera Cusicanqui, 2010). Sin embargo, desde la década de los '90 en adelante, la

explotación y el saqueo han alcanzado límites nunca antes imaginados. El ciclo de alza de los commodities, la fuerte inversión de capital transnacional, el desarrollo tecnológico, y la anuencia de los gobiernos dejan como saldo la profundización del extractivismo y expansión del agronegocio a lo largo y ancho de nuestro continente (Machado Aráoz, 2013; Svampa, 2013). Este diagnóstico se traduce en precarización de la vida en todas sus formas: degradación ambiental, cercamiento de los comunes, deterioro de las relaciones laborales. En suma, un caldo de cultivo de violencia sistémica en el que crece y se multiplica la violencia hacia las mujeres y disidencias.

Sin embargo, esta avanzada del capital ha encontrado importantes resistencias encarnadas en cuerpos femeninos. El decidido protagonismo y el rol dinamizador de las mujeres en las luchas sociales ha sido abordado por numerosas autoras. La emergencia de las mujeres como sujetas políticas en la agroecología brasileña (Siliprandi, 2010), la lucha de las piqueteras argentinas (Andujar, 2014), la defensa de la amazonía ecuatoriana ante la embestida de las petroleras (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014; García Torres, 2017), la resistencia de las mapuche en el territorio sur argentino (Alonso, 2015), las luchas comuneras de las mujeres mexicanas (Navarro Trujillo, 2013), el despliegue de luchas en defensa del territorio que encabezan las indígenas bolivianas (López Pardo *et al.*, 2019).

Hay una diversidad de experiencias cuyo punto de confluencia es el protagonismo de las mujeres en la lucha social. La evidencia empírica es innegable: las mujeres salieron a defender lo suyo. Pero nuestra curiosidad no se sacia ante la aritmética, no es solo “que haya muchas mujeres en la lucha”, es todas las preguntas que a partir de allí se despliegan ¿Por qué hay mujeres en la lucha? ¿Qué luchas están dando? ¿Ante qué se rebelan? ¿Cuáles son sus deseos? ¿Qué nuevas formas de la política alumbran? Nos hacemos estas preguntas y pensamos en el interjuego entre ofensiva y resistencia, defensa y creación (Federici, 2010, 2013). Pensamos en las lógicas patriarcales que se filtran en los terri-

torios, pero también en la recreación de memorias colectivas de luchas (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017). Pensamos en el dolor de la violencia y el despojo, pero también en la potente alegría de la lucha por vidas dignas de ser vividas y compartidas (Gago, 2019). Pensamos en la política rapiñera, en la que se alían estado y capital, pero también en la “política en femenino” que nos permite poner la vida en el centro, potenciando lo que nos une (Gutiérrez Aguilar, 2017). Pensamos en el recrudescimiento de contextos violentos a lo largo y ancho de América Latina que hace a la lógica del capitalismo patriarcal y colonial, pero también en el reconocimiento del principio de interdependencia, en las luchas en defensa de lo común, en defensa de la vida (Navarro Hernández y Gutiérrez Aguilar, 2018).

A partir de esto creemos que una mirada desde los ecofeminismos, rescatando de las distintas vertientes lo que nos es útil, puede hilar nuevos sentidos para leer las luchas en Uruguay. Retomamos del ecofeminismo del sur la gestación en la periferia del mundo, las cosmovisiones no occidentales respecto a la naturaleza y la defensa del cuerpo-territorio de las mujeres. Del ecofeminismo deconstructivo tomamos la crítica hacia el esencialismo que impide ver las condiciones materiales, sociales y culturales que colocan a las mujeres en determinados lugares. Del ecofeminismo ligado a la ecología política la insistencia en la intersección de desigualdades que se ponen en juego en los vínculos con la naturaleza. De los ecofeminismos signados en la sostenibilidad de la vida las claves que compartimos a continuación.

Este telar ecofeminista permite cobijar nuevos sentidos interpretativos sobre las luchas en nuestro país. Como dijéramos previamente, la crisis socioambiental golpea con mayor dureza en mujeres de sectores populares y vinculadas al medio rural, por dos vías principales. En primer lugar, por las externalidades negativas de los procesos productivos: perjuicios sobre la salud humana y no humana debido a la contaminación de agua, suelos, aire por el uso de agrotóxicos; perjuicios en la producción que provoca su expulsión del campo. En segundo lugar, por las condiciones desfa-

vorables en las que se insertan como trabajadoras asalariadas en los complejos agroindustriales. Esto se amplifica si consideramos la sobrecarga de las tareas de cuidados que frecuentemente enfrentamos las mujeres.

A modo de hipótesis adelantamos algunas experiencias cercanas donde creemos que esta mirada ecofeminista puede aportar nuevos sentidos. Si bien excede a los objetivos de este artículo profundizar en cada una de ellas, constituyen el entramado de referencias empíricas que motivaron la escritura de este texto.

Consideramos que una mirada ecofeminista de la agricultura familiar uruguaya permite ahondar en las desigualdades que se producen en la convivencia de la unidad productiva y reproductiva en un mismo espacio y con un tipo de trabajo vinculado a ciclos naturales, con todas las presiones del contexto ya mencionadas. Por otro lado, cuando centramos la mirada en la agroecología uruguaya como modelo crítico y alternativo al desarrollo rural hegemónico, persisten las desigualdades recién mencionadas. Tanto para la agricultura familiar en general como en la agroecología, observamos que estas desigualdades en la interioridad familiar se trasladan a los modos de participación política de las mujeres en las organizaciones. Un claro ejemplo de ello son los liderazgos preponderantemente masculinos en las organizaciones de la agricultura familiar y en la Red de Agroecología del Uruguay. Una mirada ecofeminista del territorio nos permite ver, al igual que en el resto de los países vecinos, la insistencia de las mujeres al frente de las denuncias por contaminación por el uso de agrotóxicos, como ha sucedido en la localidad de Paso Picón en el departamento de Canelones. En una línea similar, aunque también con injerencia en territorio urbano, encontramos mujeres resistiendo a la apropiación de bienes comunes, como sucede a raíz de las obras por la instalación del tren de la segunda planta de celulosa: UPM2.

Otro campo un tanto más novedoso pero que por nuestra implicación encontramos sintonía con la mirada ecofeminista, es el caso de las asalariadas rurales, mujeres contratadas en vínculos precarios, mayormente zafrales. Encontramos que en algunas

cadena agroindustriales como en la lechería, citricultura, avicultura, las mujeres son contratadas para tareas vinculadas a la reproducción y el cuidado, tareas consideradas poco calificadas, desvalorizadas y con escasa remuneración. Aquí se ponen en juego los “atributos de género”, que suelen ser utilizados como un factor para la asignación diferencial de tareas. Asimismo, producto de la cultura y los modos de participación política con fuerte sesgo patriarcal en el sindicalismo uruguayo, observamos una dificultad en la sindicalización de las mujeres. Por último, nos inspira atender a la creatividad en las experiencias de mujeres que se congregan en espacios feministas para buscar alternativas al control de la salud y la alimentación por parte de la industria. Ejemplo de éstas son las experiencias crecientes que vemos en Uruguay y que conocemos se manifiestan en toda la región, como ser los productos de gestión menstrual alternativos, prácticas de ginecología natural, uso de plantas medicinales para la elaboración de farmacia en casa, así como la preocupación por el consumo ético. Creemos que desde una lectura ecofeminista estas experiencias cobran una perspectiva de resistencia y re-existencia frente al modelo capitalista, patriarcal y colonial.

PARTIR CON OTRAS. ECOFEMINISMOS COMO GERMEN DE UN NUEVO CICLO DE LUCHAS ANTISISTÉMICAS

Mientras terminábamos la escritura de este artículo, estalló la revuelta en Ecuador. Recibimos mensajes de amigas, hermanas de caminos, angustiadas por la arremetida violenta contra la movilización indígena y de los pueblos compañeros y en rebeldía. Las imágenes de la resistencia organizada, las expresiones de solidaridad en las ollas comunitarias, las botellas de agua siempre listas para aliviar el ardor de los gases lacrimógenos, se fueron grabando en nuestra memoria. Unos días después, el estallido en Chile. Imágenes de lucha de un contingente de jóvenes rebeldes

y valientes despertando a un pueblo aletargado, exigiendo vida digna y justicia social. El ruido de los cacerolazos removi6 las memorias de nuestra temprana infancia a fines de la dictadura cívico militar uruguayo. Las cacerolas, de las cocinas a las calles, potentes significantes de lucha por la vida. En el medio del clima pre-electoral uruguayo nos movilizamos desde Uruguay en solidaridad con Ecuador y Chile. Pocos días después, marchamos contra el proyecto de reforma constitucional “Vivir sin miedo” (que suponía un endurecimiento de las medidas represivas) y contra la instalación de la segunda planta de celulosa, UPM2. Supimos también amargarnos con los resultados electorales, el rebrote de la derecha y la vigencia del fascismo en nuestro país.

Resuenan los carteles y retumban los cánticos propios y reinventados “Burgueses, burgueses, tiemblen de miedo, porque salió a la calle la hija del obrero”, “Somos las nietas del primer levantamiento que no pudieron matar”, “La tierra y los ríos no se venden, se defienden”, “Para desinformar están los medios, para reprimir la policía. Para someter está el Estado, para contaminar celulosa y minería”. Consignas que sacuden las formas de lo político, que se resisten a constreñirse a agendas o programas; que ponen decididamente la vida en el centro, evidencian la alianza entre Estado y capital, el Estado y las corporaciones multinacionales; que denuncian el rol funcional de los aparatos represivos y los medios de comunicación; que defienden los comunes y lo hacen, al decir de Raquel Gutiérrez Aguilar, desde “una política en femenino”. La revuelta es contra el saqueo, la expropiación, la superexplotación, contra todo aquello que cerque las posibilidades de multiplicar vidas dignas de ser vividas. Tal como lo expresa Amaia Pérez Orozco, el conflicto es Capital vs. Vida.

La lucha transparenta sentidos y une lo que parecía disperso: contra el extractivismo, el agronegocio, el patriarcado, la represión, la violencia estatal. Estamos en tiempos revueltos y pensar se torna urgencia. Precisamos conceptos que nos enamoren, que dinamicen el hacer y el pensar. Y en esta búsqueda los ecofeminismos cobran nuevos sentidos y se nos despliegan como potencia articuladora. A

partir del recorrido compartido en estas líneas entendemos a los ecofeminismos como categoría fértil para mirar las luchas actuales.

Consideramos que los ecofeminismos abonan la disputa de sentidos. Permiten discutir con el neoliberalismo que abiertamente pretende que el mercado arregle todo, siempre para unos pocos y cada vez más escasos. También permite discutir con el progresismo neodesarrollista que sigue apostando, de la mano del capital transnacional, a continuar con la explotación de la naturaleza y los comunes para luego distribuir en políticas sociales, que siempre escasean y nunca alcanzan a suturar el tejido que el capital rompió. Por último, también permite discutir con el marxismo canónico, que desestima las luchas ecologistas, feministas y comunitarias, que reconoce como único sujeto revolucionario al trabajador organizado, preferentemente varón, urbano, blanco y heterosexual.

Si de algo nos convencimos a lo largo de estas líneas es que no estamos dispuestas a regalar el ecofeminismo. Es más, estamos dispuestas a defenderlo, tanto de los programas de los organismos multilaterales de crédito con sus planes para empoderar a las mujeres de las periferias, destruyendo las lógicas comunitarias de reproducción de la vida, como del capitalismo *ecofriendly* con su oferta de variados bienes de consumo amigables con el ambiente, pero destinados a la elite que puede costearlos. Recordamos la matriz libertaria con la que surge el término, la disputa contra la supremacía del desarrollo económico por sobre las relaciones entre las personas y con la naturaleza. Reconocemos la potencia disruptiva a la que los ecofeminismos nos convocan desde la articulación de la tradición ecologista y feminista en pugna. Rescatamos los caminos desde otras genealogías feministas y ecologistas no occidentales ni hegemónicas, a las que el pensamiento ecofeminista nos invita.

Las luchas por la vida plantean un nuevo horizonte que trasciende la polarización entre la vuelta al neoliberalismo y la continuidad del neodesarrollismo. De la mano de los ecofeminismos queremos pensar el desborde de sentidos que emergen en estas revueltas, optimismo de la voluntad mediante, como el germen de un nuevo ciclo de luchas antisistémicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agarwal, Bina (2004). "El debate sobre género y medio ambiente: lecciones de la India". Compilado por Vázquez, V. & M. Velásquez, *Miradas al futuro, hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: Universidad Autónoma de México.
- Alonso, Graciela (2015). *Desde el feminismo, sentipensar las luchas de mujeres mapuce*. Mapuexpress. Disponible en: <http://www.mapuexpress.org/?p=6137>
- Alonso, Agustina y Bizzozero, Federico (2018). *Naturaleza, feminismo y agroecología. Los necesarios vínculos de lo inminente*. Montevideo: Centro Ecológico. Disponible en: www.centroecologico.org.br
- Andujar, Andrea (2014). *Rutas argentinas hasta el fin. Mujeres, política y piquetes, 1996-2011*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Barrán, José Pedro (1995). *El Uruguay indígena y español*. Montevideo: Red Académica Uruguay/Universidad de la República.
- Blanco, Rossana; Menéndez, Mariana y Migliaro, Alicia (2016). "Aquí estamos, hemos vuelto a nacer. Lucha feminista en el Uruguay de hoy". *Revista Escucharnos decir. Feminismos populares en América Latina*, 1, junio.
- Bosch, Anna; Carrasco, Cristina y Grau, Elena (2005). "Verde que te quiero violeta: Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo". En: Tello, Enric (Comp.), *La historia cuenta*. Barcelona: El viejo Topo.
- Cantieri Cagnone, Rossana y Rodríguez Lezica, Lorena (2019). "Miradas y andares colectivos. Experiencias de extensión rural e investigación-acción-feminista en el este de Uruguay". En: *Cuerpos Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Ecuador/México: Abya Yala/ Bajo Tierra Ediciones,
- Carámbula, Matías (2015). *Imágenes del campo uruguayo en clave de metamorfosis. Cuando las bases estructurales se terminan quebrando*. *Revista de Ciencias Sociales-Universidad de la República*, Montevideo.
- Carcaño Valencia, Erika (2008). "Ecofeminismo y ambientalismo feminista. Una reflexión crítica". *Argumentos*, 21(56). México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

- Cardeillac, Joaquín, y Nathan, Mathías (2015). “Caracterización sociodemográfica de la situación de los colectivos de trabajadores rurales y domésticos en el período 1996-2011”. En: Pucci, Francisco (Comp.), *Sindicalización y negociación en los sectores rural y doméstico*, Montevideo: Mundo Gráfico SRL.
- Cardeillac, Joaquín y Piñeiro, Diego (2017). “Cambios en la producción familiar y empresarial del Uruguay entre 2000 y 2011. El debate entre Lenin y Chayanov revisitado”. *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales*, II(4).
- Cardeillac, Joaquín y Rodríguez Lezica, Lorena (2018). “Exclusión en la inclusión por descalificación: análisis de la situación de las asalariadas rurales en Uruguay”. *Revista NERA*, 21(41).
- Carrasco Bengoa, Cristina (Comp.) (2014). *Con voz propia*. Madrid: La oveja roja.
- Castro, Diego y Santos, Carlos (2018). “Rasgos de la lógica estatal en la hegemonía progresista uruguaya”. En: Ouviaña, Hernán y Thwaites Rey, Mabel (Comps.), *Estados en disputa. Auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo.
- Celiberti, Lilián (Comp.) (2019). *Las bases materiales que sostienen la vida. Perspectivas Ecofeministas*. Montevideo: Cotidiano Mujer-Colectivo Ecofeminista Dafnias.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). “(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos”. *Ecología Política: Cuadernos de debate internacional*, 54.
- Dalla Costa, Mariarosa (1971). “Las mujeres y la subversión de la comunidad”. En: Dalla Costa y James, Selma (Comps.), *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI.
- Dalla Costa, Mariarosa (2009). *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Madrid: Akal.
- Falero, Alfredo (2008). *Las batallas por la subjetividad: Luchas sociales y construcción de derechos en Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República.

- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Feliz, Mariano (2015). “¿Qué hacer... con el desarrollo? Neodesarrollismos, buen vivir y alternativas populares”. *Sociedad y Economía*. Pp. 29-50. Colombia, Universidad del Valle
- Félix, Mariano y Migliaro, Alicia (2018). “Superexplotación de la naturaleza y el trabajo en sociedades extractivas. Capitalismo y patriarcado en el neodesarrollismo en la Argentina”. *Ambiente & educação. Revista de Educação Ambiental*, 23(3) pp 201-229.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- García Gualda, Suyai (2016). “Mujeres Mapuce, Extractivismo y Kvme Felen (Buen Vivir): La lucha por los bienes comunes en Neuquén”. *Millcayac Revista digital*, 3(4).pp 15-40.
- García Torres, Miriam (2017). “Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de mujeres amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza”. Tesis de maestría. FLACSO-Ecuador, Quito, Ecuador.
- Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para pensar el conocimiento y la religión*. San Pablo: Trotta
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017). *Horizontes comunitarios populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Herrero, Amaranta (2017). “Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela sobre mujeres y naturaleza”. *Ecología Política: Cuadernos de debate internacional*, 54, 20-27.
- Herrero, Yayo (2013). “Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible”. *Revista de Economía Crítica*, 16. Pp. 278-307
- Holland-Cunz, Bárbara (1996). *Ecofeminismos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Homand, Jennifer (2016). “Berta Cáceres y el mortal costo de defender la tierra y la vida”. *Ecología Política en América Latina*, 51, 124-29
- López Pardo, Claudia; Gutiérrez León, Lola; Mokrani Chávez, Dunia (Comps.) (2019). *Desplegando nuestro hacer político. Territorios, luchas y feminismos*. La Paz: Territorio feminista.

- Machado Aráoz, Horacio (2013). "En las encrucijadas del extractivismo: gobiernos progresistas vs. Movimientos del Buen Vivir y el (eco)socialismo del Siglo XXI". *Revista Herramienta*, 53, 1-7
- Menéndez Díaz, Mariana (2018). "8 de Marzo: entre el acontecimiento y las tramas". En: *8M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* Buenos Aires: Tinta Limón.
- Mies, María y Shiva, Vandana (1997). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: ICARIA.
- Mies, María y Shiva, Vandana (2018). "La praxis del Ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción". Barcelona. Icarío
- Migliaro, Alicia (2018). "Sur, 8M y después: Cuando las uruguayas paramos". En: Alfonso, Belén; Ruiz Castelli Celeste y Díaz Lozano, Juliana (Comps.), *Moviditas por el deseo: genealogías, recorridos y luchas en torno al 8M*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo.
- Migliaro, Alicia y Rodríguez Lezica, Lorena (2018). "Ecofeminismos como posible categoría analítica para comprender las desigualdades de clase, género y ambiente en el medio rural uruguayo". En: Castagnet, Natalia y Guevara, Rocío (Comps.), *Memoria de las XV Jornadas Ambientales de la Red Temática de Medio Ambiente "Derechos humanos y medio ambiente"*. Montevideo: Universidad de la República.
- Grabino, Valeria y Furtado, Victoria (2018). "Alertas feministas: lenguajes y estéticas de un feminismo desde el sur". *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 2.
- Minervas (2019). "Tiempo de rebelión. Desordenamos el mundo mientras vamos creando mundos nuevos". En: *Rebeldías feministas en América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Navarro, Mina Lorena (2013). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes comunes en México*. México: Bajo Tierra, A.C.
- Navarro, Mina Lorena y Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017). "Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la vida. Entrevista a Silvia Federici". *Ecología política: Cuadernos de debate internacional*, 54, 119-122
- Pautrat, Adele (2016). "Mujeres originarias, extractivismo y luchas territoriales en Argentina". *Revista Nuestra América*, 4(7).

- Pérez Orozco, Amaia (2006). "La economía: de icebergs, trabajos e (in)visibilidades. Laboratorio Feminista". En: Galcerán Huguet, M. *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, S.L., Ciempozuelos.
- Pérez Orozco, Amaia (2014). "Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida". Madrid: Traficantes de Sueños.
- Piñeiro, Diego (2014). "Asalto a la tierra: el capital financiero descubre el campo uruguayo". En: Almeyra, Concheiro Bórquez, Mendes Pereira y Porto-Gonçalves (Comps.), *Capitalismo: tierra y poder en América Latina (1982-2012) Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay*, Volúmen I. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Piñeiro, Diego y Cardeillac, Joaquín (2018). "El frente amplio y la política agraria en el Uruguay". En: Kay, Cristóbal y Vergara-Camus, Leandro (Coords.), *La cuestión agraria y los gobiernos de izquierda en América latina. Campesinos, agronegocio y neodesarrollismo* (pp. 259-286). Buenos Aires: CLACSO.
- Puleo, Alicia (2005). "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido". En: Amorós, Celia. De Miguel, Ana (Comps.), *Teoría feminista. Volumen III. De los debates sobre género al multiculturalismo*. Madrid: Minerva.
- Puleo, Alicia (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez Lezica, Lorena (2015). "Cuerpos que (también) importan". *Revista Feminista Flor del Guanto*, 5, Quito.
- Rodríguez Lezica, Lorena y Carámbula, Matías (2015). "Las olvidadas de la tierra: asalariadas rurales del Uruguay. Clase y género en cuestión". *Agrociencia*, 19(2).pp 93-100
- Santos, Carlos; Narbono, Ignacio; Oyhantçabal, Gabriel; Gutiérrez, Ramón (2013). "Seis tesis urgentes sobre el neodesarrollismo en Uruguay". *Revista Contrapunto*, 2. Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio, Universidad de la República, Montevideo, 13-32.

- Siliprandi, Emma (2010). "Mujeres y agroecología. Nuevos sujetos políticos en la agricultura familiar". *Revista Investigaciones Feministas*, 1, 125-137.
- Sosa, Maria Noel (2019). "Las hijas de las madres. Linajes feministas más allá, contra y más allá de la orfandad impuesta por la mediación patriarcal", *LL Journal*, 14(1), 1-14.
- Svampa, Maristella (2013). "Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina". *Nueva Sociedad*, 244, marzo-abril, 30-46.
- Trevilla, Diana Lilia (2018). "Ecofeminismos y agroecología en diálogo para la defensa de la vida". *Revista Biodiversidad LA*. Disponible en: http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Ecofeminismos_y_agroecologia_en_dialogo_para_la_defensa_de_la_vida
- Verdú Delgado, Ana Dolores (2017). "Respuestas de las mujeres shuar al conflicto socioambiental en el área del Proyecto Mirador (Ecuador)". *Revista de Antropología Social*, 26(1), 9-30.

ARTICULACIONES OTRAS DE LO POLÍTICO. LO LOCAL Y LO COMÚN COMO INTERSTICIOS PARA UN PENSAMIENTO SITUADO

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Ana Victoria Britos Castro¹
Sofía Zurbriggen²

Recibido:30 de octubre, 2019

Aprobado:07 de febrero, 2020

RESUMEN

En este artículo queremos recuperar lo local-común como condición de posibilidad para pensar procesos de democratización más allá del horizonte político moderno/colonial. Desde una filosofía política latinoamericana, y desde la reflexión sobre el enfoque genealógico como habilitante del análisis de relaciones localizadas de poder; consideramos lo multisocietal como una condición de posibilidad de lo local, en tanto abigarrado y plural, adoptando una mirada en clave geopolítica y heterárquica para poner como centro una política comunal que articule otras formas de lo político.

Palabras clave: local-común, filosofía política latinoamericana, multisocietal, democracia geopolítica, heterarquía.

¹ Docente. Investigadora del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades UNC-Argentina.

² Doctoranda en Estudios Sociales Latinoamericanos CEA-Universidad Nacional de Cordova.

ABSTRACT:

This article recover the local-common as a condition of possibility to reflect democratization processes further the modern/colonial political horizon. From a Latin American political philosophy and from the reflection on the genealogical approach, as an enabler of the analysis of localized relations of power; we consider the *multisocietal* as a condition of possibility of the local, as entagled and plural, assuming a geopolitical and heterarchical view to focus in a communal politic that articulates another forms of the political.

Keywords: local-common, Latin American political philosophy, *multisocietal*, geopolitical democracy, heterarchy.

En las siguientes páginas queremos poner en discusión ciertos órdenes de los discursos que en la constitución de una universalidad del poder y del saber han operado bajo una lógica de dominación homogeneizando y subalternizando diversas formas políticas locales. Desde lo que entendemos como una filosofía política latinoamericana hacemos hincapié en el necesario diálogo entre las humanidades y las ciencias sociales ya que consideramos que dicho intercambio nutre la posibilidad de vincular diversas epistemes. Desde este lugar nos posicionamos para indagar determinados procesos democratizadores y descolonizadores de nuestros sures, donde la lucha y la resistencia social, política y cultural se expresa en el modo en que se reproduce la vida. Así como también reflexionamos sobre el modo que adquiere un pensamiento situado que precisa ser crítico de la episteme moderna colonial, capitalista y patriarcal de manera colectiva. En este sentido, expresarnos por y a partir de los procesos de territorialización, de las voces de lo local y de los entramados comunitarios (Gutiérrez Aguilar, 2017) implica nutrir permanentemente la pregunta por las condiciones de posibilidad de las heterogéneas memorias e historias políticas con la intención de encontrar una posición crítica frente a la crisis civilizatoria que nos acude.

En este sentido, el Dossier nos convoca e incentiva ciertos cuestionamientos: ¿Cómo habitamos la crisis civilizatoria?, es decir: ¿Cómo la pensamos? Frente a estos interrogantes es que recuperamos los modos políticos de lo local, de lo micro como una alternativa para no caer en los discursos totalizantes de las desigualdades políticas. Consideramos que resulta heurísticamente fértil sostener una posición reflexiva que interpela al discurso propio de la modernidad política colonial desde la pregunta por las condiciones de posibilidad, y donde, en nombre de la “sociedad civil moderna”, se ha homogeneizado el mosaico de antagonismos sociales y societales.

En el discurso moderno colonial las sociedades son el permanente resultado de la desarticulación de otros órdenes de la vida. En él se narra lo social como un conjunto desordenado de fragmentos confrontados y subordinados a la lógica del capital, mismo lugar desde donde adquieren su sentido legitimado como único posible. Es por ello, y para que la maquinaria moderna capitalista funcione, que dichos fragmentos en aparente desorden se unifican en totalidades también aparentes, totalidades tales como el estado-nación capitalista para las experiencias en América latina.

Así pues, apostamos a una reactivación de las epistemologías críticas para que no se cristalicen formas estáticas y binarias carentes de utilidad, que sólo terminan invisibilizando procesos complejos de las sociedades. Creemos que es apropiado construir herramientas teóricas para el conocimiento de unas Ciencias Sociales que se desmarquen de las lógicas modernas en pos de un pensamiento descolonizador, anti-patriarcal y anti-capitalista.

Ahora bien, esto será posible en tanto las epistemologías atiendan y se relacionen con los procesos sociales y políticos de la contemporaneidad y heterogeneidad latinoamericana. Así como también sostengan una actitud crítica de las epistemes aún instaladas con la colonización, impuestas a través de dispositivos de la gubernamentalidad moderna en las diversas lógicas de colonialidad (macro) (Quijano,

2000) y de colonialismo interno (micro).³ Sólo de esta manera será posible producir un nuevo paradigma de soberanía intelectual que afronte la fragmentación de la comunidad epistémica, la mercantilización, el cercamiento, la desmasificación y la privatización educativa.

Ante este desafío creemos que es relevante atender a ciertos procesos descolonizadores en los cuales la lucha social y políti-

³ Lo primero que cabe resaltar es que la noción de colonialismo interno que emerge de manera múltiple cuestiona la continuidad de las condiciones coloniales en la organización de la vida social y en la relación entre sociedades. Esta primera definición del concepto hace referencia al sociólogo mexicano González Casanova (2009 [1969]). Sin embargo, en este escrito nos resulta enriquecedor pensar ciertos desplazamientos teóricos que han realizado autores como la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui cuando sostiene que el colonialismo interno es “un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad que emergen a la superficie de la contemporaneidad y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales, las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (2010: 36). Otro de los aportes lo brinda el filósofo político Luis Tapia cuando sostiene que el colonialismo interno opera en la relación entre sociedades y en el interior de ellas, produciendo asimetrías y jerarquías de poder. A su vez, contiene discriminación y explotación a partir de prácticas racistas, desconociendo a los distintos grupos multisociales como parte de lo social (Tapia, 2014). En esta línea recuperada por Rivera Cusicanqui y Tapia, traemos como referencia un trabajo realizado por una de nosotras en el 2015: “Consideramos que, una alternativa para re-pensar al colonialismo interno es poder reconstruir las múltiples historicidades a través de métodos, conceptos, descripciones y narraciones locales” (Britos Castro, 2015: 123). Asimismo, reconocemos también la trayectoria de debates en torno al colonialismo y al colonialismo interno que han tenido muchos y muchas pensadores y pensadoras kataristas e indianistas-kataristas o lectores especializados y especializadas de los levantamientos indígenas como Sejas Terrazas (2014), Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz (2014), Mamani Ramirez y Cruz (2011), Thomson (2007), Escárzaga (2012), Choque Canqui (2014), entre otros y otras.

ca opera como experiencias de resistencia que se articulan desde diversos proyectos colectivos. Para ello, se ponen en foco los saberes y prácticas de los heterogéneos grupos sociales que intervienen como una forma particular de lo político desde el desborde, desde lo que excede (Tapia, 2008), o más bien, se encuentran en los bordes de la política moderna liberal eurocentrada y colonial (Arditi, 2009). La apertura epistémica viabiliza una puesta en valor de mundos, perspectivas y experiencias aún invisibilizadas que constituyen otros modos, heterogéneos y abigarrados⁴ de comprensión de América latina.

I. HACIA UNA GENEALOGÍA LOCALIZADA DE LAS PRÁCTICAS

Todo discurso se inscribe en regímenes históricos de poder que ordenan la relación entre los significantes y los significados. Esos regímenes históricos fueron llamados *epistemes* por Foucault [1966 (2005)]. Es decir, un conjunto de reglas y procedimientos de exclusión que hacen posible la formación de discursos en una época determinada y que rigen las relaciones entre diferentes dominios del saber. Acompañando a Castro Gómez (2011), afirmamos que, si seguimos reproduciendo discursos dentro de la episteme moderna, no estaríamos ante una ruptura epistemológica, ya que la única condición de posibilidad sería el orden moderno. La creencia en una historia, o sujeto, o cultura universales constituyen parte de ese proyecto. Para salirnos de él, es necesario construir un lenguaje distinto del heredado por la modernidad.

Frente a una episteme que homogeneiza y universaliza creemos pertinente recuperar formas político-epistémicas de lo local a

⁴ Para ampliar las lecturas en torno a lo abigarrado véase Tapia, 2016 [2002a], 2002b; Britos Castro, 2017; Chavéz y Chavéz, 2017; Giller y Ouviña, 2016, entre otros y otras.

partir del enfoque genealógico que propone Castro Gómez (2011) desde Foucault. En este contexto, la pregunta por cómo pensamos la crisis civilizatoria cobra otra dimensión. Sospechamos que detrás de la idea de crisis civilizatoria⁵ se esconde, una vez más, un modo homogeneizante de entender una crisis más compleja que no opera mediante una sola racionalidad, sino que se despliega y reproduce a través de múltiples mecanismos, los cuales, de manera abigarrada, producen una trama de opresión y, al mismo tiempo, resistencias posibles de ser comprendidas a través de un enfoque microscópico.

La tarea de la genealogía es mostrar que detrás de los discursos homogeneizantes se encuentran multiplicidades de sujetos que crean *estrategias orales de resistencia* para transitar las contingencias del presente. Su objetivo es deshacer las continuidades temporales y teleológicas a las que se aferran los discursos, para hacer emerger la diversidad de líneas que nos atraviesan. La genealogía es entendida entonces como el rastreo histórico de las prácticas y dispositivos singulares, y no como la búsqueda de un origen o fundamento. Busca examinar la historicidad radical de la persona a través de sus *modos de experiencia*, en una circunstancia concreta, es decir, indaga las técnicas que producen un determinado discurso para ver de qué modo funcionan históricamente. Ello es diferente a “la historia de las ideas”,⁶ la cual siempre buscó un

⁵ Véase Estermann, 2013; Leff, 2013; Lander, 2008.

⁶ Con la llegada de José Gaos a México en 1939, se consolidó la recepción de las ideas de Ortega y Gasset. Éstas marcaron el camino del pensamiento historicista que muchos filósofos adoptaron. La idea era recuperar filosóficamente la circunstancia y examinar cómo ciertas *ideas* se transformaron en agentes de cambio socio-político en la historia de América Latina. Tal programa buscaba aclarar por qué razón algunas ideas formuladas por la minoría intelectual en el pasado lograron imponerse como creencias fundamentales para las masas y modificaron la manera como la sociedad entera reacciona ante determinadas circunstancias. Esto supuso la elaboración de una *historia de*

fundamento que fuera más allá de toda experiencia, priorizando el discurso elaborado por las elites (Zurbriggen, 2018).

El supuesto básico de este análisis es que los hombres son enteramente producto de sus prácticas históricas y que éstas son necesariamente múltiples, contingentes y antagónicas. Las prácticas son comportamientos sometidos a reglas, su lugar de inscripción es el cuerpo, y están dotadas de una *racionalidad* que no depende de los sujetos que las ejecutan, sino que constituyen el devenir histórico de los mismos. Como señala Castro Gómez, son: “formas de experiencia y la genealogía es el estudio de su emergencia histórica en una circunstancia concreta, es decir en relaciones localizadas de poder” (Castro Gómez, 2011; 250).

En este marco, el análisis genealógico abre la posibilidad de pasar de la pregunta ¿qué es lo local? a ¿cómo funciona lo local para comprender el conjunto de relaciones de fuerzas, órdenes discursivos y luchas de poder que allí se entranan? De esta manera, opera un desplazamiento de las narrativas totalizantes que sumergen todo en una serie de continuidades teleológicas, hacia las rupturas, los vacíos, las fisuras y las líneas de fuga (Castro Gómez, 2011: 117).

Las genealogías rastrean las *tecnologías de gobierno* a partir de las cuales han emergido un conjunto de formas de experiencia que hoy nos caracteriza en lo que somos. Por ejemplo, el filósofo sostiene que, en lugar de hacer una historia del Estado colombiano, corresponde realizar una genealogía de las prácticas históricas de estatalización; o, en lugar de una historia de las razas, una de las prácticas históricas de racialización. Con esto, Castro Gómez advierte que la “raza” o el “Estado” no son objetos que preexisten al conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que los producen (Castro Gómez, 2011: 250). Lo que se pretende entonces es levantar una cartografía de la relación entre los dispositivos, mostrando de

las ideas capaz de mostrar cómo los intelectuales generaron respuestas creativas a las exigencias de su tiempo (Castro Gómez, 2011: 99).

qué modo se enfrentan, se combaten o se articulan, así como también mirar las hegemonías que se establecen a partir de las luchas. El énfasis no está en los sujetos que luchan, en sus intenciones, sino en los dispositivos que articulan empíricamente esos *modos de lucha* (Castro Gómez, 2011: 251), es decir, en su gramática.

Al poner el foco en esta gramática, nos sumergimos en una analítica molecular del poder que nos permite entender que solo en el reconocimiento de nuestra historicidad radical se nos abre el mundo de lo político (Castro Gómez, 2011: 265). Esta analítica, a diferencia de la representación jerárquica que prioriza dimensiones molares, posibilita pensar la independencia relativa de lo local frente a los imperativos del sistema –sobre todo, en aquellos ámbitos que tienen que ver con la producción autónoma de la subjetividad (Castro Gómez, 2007: 155).⁷ Esto habilita la comprensión de las articulaciones en diferentes planos del sistema/mundo moderno-colonial.

Siguiendo a Foucault, Castro Gómez (2007) entiende que hay múltiples cadenas de poder, ya sea en un nivel molar o en un nivel molecular,⁸ no es posible pensar una sin las otras. Ahora bien, no hay

⁷ “El objetivo de este artículo es cuestionar la influencia metodológica que en estas propuestas ha tenido lo que llamamos una representación jerárquica del poder. Me refiero con ello a la idea según la cual el poder colonial es una “estructura de larga duración” que se encuentra alojada en el corazón mismo de la economía-mundo capitalista desde hace 500 años, y cuya lógica macro se reproduce en otros ámbitos de la vida social. Como pueden ver, hablamos de la influencia del marxismo y del estructuralismo en su forma de concebir el funcionamiento del poder. Argumentaremos que la dificultad de esa representación jerárquica recae en su incapacidad de pensar la independencia relativa de lo local frente a los imperativos del sistema (sobre todo, en aquellos ámbitos que tienen que ver con la producción autónoma de la subjetividad)” (Castro Gómez, 2007: 155).

⁸ “Toda sociedad, pero también todo individuo, están atravesados por dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen entre sí es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad.

necesidad en este vínculo como podrían afirmar los estructuralistas. Las relaciones entre los niveles son siempre parciales. No hay tampoco sobredeterminación en *última instancia* entre lo local y lo global.

Las teorías jerárquicas del poder sostienen que las relaciones más globales de poder “estructuran” a las menos globales, es decir, crean condiciones para que los niveles inferiores queden sometidos a la lógica de los niveles superiores. Esto significa –para ponerlo en términos de Foucault– que la microfísica reproduce la misma lógica de la macrofísica. En un orden jerárquico, los niveles micro se someten al control de los niveles macro y difícilmente pueden escapar de él. De este modo, los regímenes globales tienen prioridad analítica, y los elementos pertenecientes a los regímenes semi-globales o locales son vistos como dependientes. Así, por ejemplo, en Marx los individuos se subordinan a las clases, el trabajo se subordina al capital [...] el Estado se subsume a la estructura global del mercado [...].

Por el contrario, en una teoría heterárquica del poder (como la que ofrece Foucault), la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas [...] de modo que no es posible hablar aquí de una determinación “en última instancia” por parte de los regímenes más globales. Tampoco es posible privilegiar analíticamente las estructuras molares. Por el contrario, la genealogía parte de los núcleos moleculares, allí donde se configura la percepción, los afectos, la corporalidad, en una palabra: la subjetividad de los actores que son quienes *incorporan* las segmentaciones globales (Castro Gómez, 2007: 167).

Y sin son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra. En resumen, todo es política pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica” (Deleuze y Guattari, 2002: 153-172).

A partir de lo expuesto en este primer apartado, afirmamos que los regímenes más globales no funcionan en abstracto sino a través de tecnologías de subjetivación y regularización cuya operatividad debe ser estudiada empíricamente en los niveles más locales. El análisis genealógico funciona como herramienta desde la cual mirar creativamente las múltiples formas que adquieren las resistencias y las reapropiaciones (conservación y cuidado) de las riquezas materiales colectivas (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, Tzul Tzul, 2016).

II. LA CONDICIÓN MULTISOCIETAL COMO ESTRATEGIA DE PENSAMIENTO CRÍTICO

Desde ciertas lecturas que se han ido entrelazando es que podemos, en este segundo momento del escrito, desarrollar aquello que nos interpela como “lo local” y que, lejos de esencializarse como “la” forma posible para trazar un pensamiento crítico, la articulamos como un modo, como un proyecto dinámico que habilita desde la experiencia histórica el cuestionamiento al orden moderno colonial eurocéntrico y capitalista. En esta línea, nos posicionamos a distancia de las perspectivas que consideran a la sociedad como una totalidad acabada y cerrada e intentamos poner en el centro de la discusión las heterogeneidades y los conflictos en torno a qué sea lo político en sociedades abigarradas y polimorfas (Laclau-Mouffe, 2010; Tapia, 2008, 2009; Gago, 2015).

Desde la genealogía como método –encargada de cartografiar las relaciones de poder– encontramos en los modos políticos locales, en estas formas políticas *otras*, una manera de tensar la relación Estado-nación/sociedad civil que evidencia el carácter abigarrado de lo social. Esto implica no solo que la sociedad es inacabada, y no existe un fundamento epistémico-político en última instancia, sino que, muy por el contrario, desde una reapropiación de las interpretaciones de René Zavaleta (2013 [1983]), existe una multiplicidad de historias y narraciones que se dan en distintas temporalidades

yuxtapuestas, en y entre distintas culturas, en diversos lenguajes y modos de comunicación, y especialmente en y desde tramas comunitarias de reproducción material de la vida colectiva.

Afirmamos que dicha heterogeneidad –difícil de pensar pero tarea fundamental– define a lo político como un espacio polifónico y ubica a las resistencias como el “subsuelo político” (Tapia, 2008) posible de ser audible en la superficie discursiva de la institucionalidad de manera organizada pero contingente. En este sentido, es lo social o la experiencia poliforme de lo social lo que tensiona la lógica de dominación monocultural y colonial propia de la modernidad política que, operando sobre matrices sociales diversos, configura modos de la subalternidad.

Desde aquí tensionamos y nos preguntamos ¿de qué manera problematizamos lo social que, en su modo abigarrado de existencia y r-existencia⁹ (Escobar, 2014: 93), se posiciona dando cuenta de la heterogeneidad ocultada por la modernidad política colonial capitalista?, ¿cómo articular lo político desde la heterogeneidad de lo local y el abigarramiento social?

Mediante estos cuestionamientos es que seguimos interesadas en pensar cómo funciona específicamente cada espacio local/micro para comprender allí al conjunto de relaciones de fuerza, resistencia y luchas de poder. En este marco, la perspectiva epis-

⁹ Arturo Escobar desarrolla este concepto siguiendo a Porto-Gonçalves y Leff (2015) y considerando al grupo Proceso de Comunidades Negras en Colombia. Ellos han reinventado el territorio como espacio de vida, partiendo de una política de la diferencia. Han reinventado otras racionalidades, redefiniendo el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables. Así, los procesos de resistencia se convierten en movimientos para la r-existencia. Grupos como el PCN no solamente resisten el despojo y la des-territorialización, ellos redefinen sus formas de existencia a través de movimientos emancipatorios y la reinención de sus identidades, sus modos de pensar, y sus modos de producción y de sustento. No solamente hay perseveración, sino afirmación a través de la reinención de su existencia cultural.

témica-política desarrollada por Luis Tapia (2002), que piensa a lo multisocietal como la condición de posibilidad para la diversidad de experiencias histórico-sociales y culturales de Latinoamérica, nos sirve como una herramienta para dar algunas respuestas a nuestros interrogantes. Luego entonces, ¿qué operación epistemológica interviene/se produce cuando afirmamos lo multisocietal como condición de posibilidad de un pensamiento crítico para América latina?

En primer lugar, vale resaltar que la idea de lo multisocietal deviene de la idea de lo abigarrado de Zavaleta (2013 [1983]) que posibilita pensar la complejidad y el tipo de diversidad que existe en Bolivia y en Latinoamérica en general. En sintonía con Zavaleta, Tapia (2002b) afirma que lo multisocietal contiene el primer rasgo de lo abigarrado: la coexistencia y sobreposición de diferentes sociedades o matrices de relaciones sociales diversos y por ende diversidad de tiempos históricos, pero, no necesariamente lo segundo: el carácter desarticulado y de dominación colonial de esa sobreposición.

En segundo lugar, en Tapia (2002b) la condición multisocietal está definida a partir de articular la idea de pluralismo y multiculturalismo,¹⁰ en lo que él define como pluralismo multicultu-

¹⁰ Bien sabida es la denuncia al multiculturalismo en su versión neoliberal que opera reconociendo la presencia, en la sociedad civil moderna, de culturas no occidentales en la medida en que funcionan únicamente como alteridad nominal, es decir, “otros” definidos como pre-moderanos, pre-capitalistas, pre-históricos que no interfieran en la forma monocultural de la política estatal. Como afirma Svampa (2016), se critica al multiculturalismo por sus efectos despolitizadores en pos de una política de la identidad global homogénea que deja afuera los temas relativos a las desigualdades políticas y económicas estructurales, una ideología irónica de la diversidad y de glorificación de las diferencias. El neoliberalismo devenido en una suerte de “pensamiento único”, afirma la autora, luego de la caída del Muro de Berlín y del colapso del comunismo soviético, definía el proceso de ajuste estatal y el nuevo rol del Estado. En este contexto, el multiculturalismo se convirtió en los esfuerzos de los gobiernos neoliberales y democráticos de las décadas

tural/pluralismo intra-cultural. Teniendo en cuenta esta relación, consideramos pertinente ampliarla buscando referenciar las múltiples experiencias y los diferentes proyectos de vida que se entranman configurando un fenómeno político-cultural. Por ello, como afirmamos anteriormente, este proceso de configuración a partir de lo abigarrado implica pensar y atravesar algo más que el reconocimiento de la mera diversidad e incluso el reconocimiento de la organización de dicha diversidad; implica más bien, una peculiar forma de experiencia cultural de la política.¹¹ Una experiencia que radica en la aceptación de la diversidad de proyectos de vida en tanto los comprendemos desde su autodeterminación política, desde su capacidad de autogobierno y preservación de las estructuras

del '90 y 2000 en la región por administrar y organizar las diferencias étnicas a través de modificaciones en las leyes y constituciones. Se organizó de tal manera que la política de descentralización creó una suerte de “governabilidad multicultural”, mediante políticas de gestión cultural y de gestión de la pobreza (Svampa, 2016).

Siguiendo a la autora es posible argumentar dos tipos de críticas al multiculturalismo en América latina. La primera lo lee como una nueva teoría expresada en prácticas de dominación, donde el Estado asume el rol de organizador, gestor de las diferencias, controla y define “nuevas” identidades dominadas. La segunda sostiene la ambivalencia del multiculturalismo. Proponen insertar dialécticas sociales o dinámicas recursivas, dice la autora, provenientes de las especificidades de los procesos latinoamericanos, entre el Estado y sus aparatos. En esta potencialidad nacida de la ambivalencia asomaría la acción de politización de los movimientos sociales. Para más desarrollo véase Svampa, 2016.

¹¹ Tapia problematiza la idea de pluralismo circunscripto a la idea de poliarquía de Dahl, aun haciendo referencia al autor estadounidense, como condición de diseminación media de las asociaciones civiles. La definición de pluralismo de Dahl, afirma Tapia, se realiza tomando en cuenta el grado de diferenciación de las asociaciones y su relación política con el Estado, se hace a nivel de la organización sin poner el acento en el carácter cultural e histórico-político que pueda revestir la idea de pluralismo (Dahl, 1991).

de autoridades locales y centralmente desde formas de autorregulación colectiva para gestionar los asuntos comunes.

En este sentido es que consideramos que mirar lo plural en relación a lo multisocietal nos posibilita pensar la radicalidad histórica de cada experiencia local y comunal de autogobierno. Nos posibilita, a su vez, “considerar una [...] específica *forma comunal de lo político y la política* que se enfoca en garantizar condiciones de uso y usufructo de la riqueza material que aseguren la reproducción colectiva de la vida humana y no humana” (Gutiérrez Aguilar, Salazar Lohman, Tzul Tzul, 2016: 74-75; cursivas del original).

A partir de lo abierto por el entramado entre lo plural y lo multisocietal, nos interesa reflexionar sobre aquella intersubjetividad política (Tapia, 1996) que expresa la posibilidad de organizar el espacio político de modo tal que se reconozca esa diversidad en el respeto a las múltiples construcciones de horizontes de comprensión del mundo y de la vida. Resaltar lo plural en la dinámica multisocietal nos alerta de dos cuestiones centrales: por un lado –como ya hemos mencionado–, el reconocimiento de otras culturas, de otras formas de entender el mundo, de otras formas de construcción políticas de autogobierno y, por el otro, de la reflexión en torno a la no centralidad de lo propio como único modo de comprender el juego de lo político.

De esta manera, con la noción de intersubjetividad política nombramos un ámbito de lo social donde se comprenden y se reconocen múltiples sociedades, y sus momentos de encuentro, ya sea en forma de lucha y enfrentamiento o diálogo y consenso. Dicha intersubjetividad política comprende un pluriverso de interpretaciones y sentimientos que, aun mediados por relaciones de poder jerárquicas de colonialismo y dominación, se definen y se expresan dando forma a la experiencia histórica de lo plural. Por ello, si lo político se construye como un pluriverso de sentidos, la articulación de una intersubjetividad política está siempre marcada por la coyuntura de la que surge y en la que interviene, es decir, es constitutivamente histórica y situada (Tapia, 2002b).

Ciertamente la dificultad de estos análisis aparece cuando es preciso pensar procesos más amplios en sociedades abigarradas, cuando pretendemos trazar puentes entre las experiencias históricas locales particulares y una articulación de un sentido político más general que pueda pensar una práctica descolonizadora sobre nuestros territorios. En sintonía con Tapia (2015), esto supone una apertura a la idea de complementariedad de ciclos políticos propios de cada una de las comunidades o colectividades.

Consideramos central el desafío que implica comprender el *cómo* de la noción de complementariedad política en el marco de una genealogía que piensa las multiplicidades de sujetos creando *estrategias de resistencia*. En Tapia (2015) ese cómo se traduce en co-decisión y nos posibilita pensar, por ejemplo, el Pacto de Unidad de la Asamblea Constituyente boliviana del 2006/2007, o la figura del cogobierno en consonancia a la tradición de la democratización obrera en la historia boliviana: MNR-COB y la Revolución del '52. Es nodal entonces comprender a los ciclos de complementariedad política íntimamente ligados a la intersubjetividad política y a la experiencia histórica de lo plural.

Dicha pluralidad, sostenemos, encuentra su límite en la matriz moderna capitalista y colonial que organiza nuestro sentido histórico en la totalidad del Estado-nación como la única forma que adquiere lo político. En esta línea, si bien, la experiencia de lo multisocietal caldea la realización de diversos modos de reproducción de la vida, la lógica dominante funciona sobre la base de la desorganización de las formas políticas, culturales y sociales de lo local. En este sentido advertimos que, si la noción de pluralismo queda atrapada en una alternativa que piensa y exige la co-existencia y la competencia política sin modificar las estructuras jerárquicas del poder, sólo continuarán reproduciendo modos de opresión coloniales, raciales y patriarcales. Por eso mismo consideramos que urge poner atención en estos posibles ciclos de complementariedad política que se articulan desde el subsuelo subalternizado buscando pensar mecanismos horizontales, relaciones heterárquicas del poder, que interrumpan la lógica de dominación del capital.

Desde aquí nuestra posición respecto de un pensamiento crítico para Latinoamérica radica en la permanente posibilidad de una expresión plural de lo político y su horizonte de co-existencia de las diferentes experiencias histórico-culturales. Esto significa que, a raíz de considerar a lo multisocietal como una condición de posibilidad de lo local, en tanto abigarrado y plural, vemos que permite una ampliación y un desarrollo del esquema que ha sido propuesto para pensar la dimensión moderna de la diferenciación entre Estado-nación/sociedad civil. Creemos que dicha operación de diferenciación moderna colonial debe ser denunciada en su sobreposición violenta, en su reduccionismo y determinismo político del modo de producción y apropiación capitalista de la naturaleza sobre otros modos de comprender, cohabitar y *hacer* la reproducción de la vida.

III. LA DIFICULTAD DE LA IGUALDAD POLÍTICA EN CONTEXTOS MULTISOCIALES

Desde el tejido que venimos desarrollando en los apartados anteriores, queremos resaltar que la idea de co-habitar la modernidad epistémica-política colonial tiene que ver no sólo con hacer circular las formas simbólicas de las diferentes culturas, sino también con articular los aspectos políticos de los modos locales y de las dinámicas propias de las formas comunales de la resistencia (Tzul Tzul, 2019). Co-habitar la modernidad implica potenciar esa complementariedad política que disputa el modo político estatal como unidad totalizadora del orden posible. Interrogarnos en clave crítica por las genealogías de lo local y sus huellas coloniales invita a un debate en torno a las condiciones de posibilidad en contextos de neoliberalismo y crisis civilizatoria. Es por ello que la experiencia de lo local, como lugar que posibilita la crítica a la dominación colonial, evidencia también la continuidad histórica de las resistencias de toda diversidad violentada.

Buscando complejizar un poco más, sostenemos que en condiciones de abigarramiento social, una de las grandes dificultades es la cuestión de la igualdad política-cultural. En estas líneas queremos sumar a la reflexión la posibilidad de un horizonte político que no pierda de vista la tensión entre igualdad/desigualdad y que a partir de experimentar la condición multisocietal denuncie la operación de dominio y colonización que borra el modo plural propio del conflicto social.

Poner como eje político dicho horizonte de sentido nos convoca a pensar la ampliación propia de procesos de democratización social.¹² Consideramos que se vuelve necesario y apremiante interrogar si es posible una forma de la democracia más allá del horizonte político moderno, es decir, si es posible una democracia que piense el conjunto de relaciones entre la forma de vida política o gobierno, la complejidad de lo social y el modo en que formas de lo local se relacionan con la naturaleza y la transforman, ¿cuál sería esa democracia?

Siguiendo a Tapia (2009), pensamos que es posible reconceptualizar la democracia introduciendo dimensiones geopolíticas y haciendo referencia a la idea de complementariedad.

Una geopolítica democrática consiste en la producción de una pluralidad espacios políticos que eviten el monopolio de los procesos de gobierno. La pluralidad necesita articulación y uno de los modos de articulación puede ser precisamente el de la complementariedad, aunque en la articulación de diversos espacios políticos cabría pensar la

¹² Pensando Bolivia en los primeros años 2000 encontramos que los procesos de ampliación de derechos y democratización que se dieron a partir de los ciclos de rebeliones que posibilitaron, por ejemplo, sujetos políticos como la *Coordinadora en defensa del Agua y de la Vida* y debates abiertos y más plurales por la vía de la Asamblea Constituyente 2006-2007 y que dichas experiencias históricas *hacen* al suelo cultural de la vida política en contextos multisociales. Véase Britos Castro (2016, 2018).

complementariedad en otros términos. Por un lado, se podría pensar en una cierta división de temas, tipos de discusión y de procesamiento político que se hacen en diferentes espacios políticos pero que en su articulación se produzca una complementariedad... La idea de ocupar varios espacios que permitan complementariedad en una comunidad en base a la producción y el tipo de bienes que se pueden obtener y generar en los diferentes espacios, se acompaña de la idea de la redistribución entre ellos. La idea de complementariedad implica siempre redistribución, es decir, que lo que no se necesita en un lado se redistribuye en otros espacios donde sí es necesario y viceversa, se recibe de otros espacios lo que no se produce y no se tiene en otros (Tapia, 2009: 103-104).

En esta línea, es posible también retomar la idea de representación heterárquica del poder presentada en el primer apartado. Cuando Tapia (2009) habla de complementariedad se refiere a un tipo de relaciones sostenidas por estructuras sociales que no habían generado en su seno la jerarquización y estructuras de desigualdades significativas; sino más bien practicaban la posesión y usufructo colectivo de la tierra en donde la ocupación de diversos pisos ecológicos (Murra, 1975) posibilitaba trabajar para mantener la igualdad en lo interno de cada comunidad. Al mencionar estas estructuras sociales y sus modos de organización y de ocupación del espacio, se abre la posibilidad de pensar el vínculo con la heterarquía. En palabras de Grosfoguel y Castro Gómez (2007):

las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial... no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante

“en última instancia” que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración (18).

Pensar heterárquicamente nos permite entrar en diálogo con formas no occidentales que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo. A su vez, nos posibilita conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda al lenguaje de las ciencias sociales y políticas eurocéntrico heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder. Por el contrario, esta forma *otra* habilita pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red (Grosfoguel y Castro Gómez, 2007: 17-18).

La idea de complementariedad en Tapia (2009) implica modos de organización social y de ocupación del espacio que se mantienen en la actualidad dentro de un sistema más amplio (Estado-nación). Estas estructuras sociales han logrado sostener condiciones de autosuficiencia que les han permitido tener autonomía política, es decir, autogobernarse. Aquí es posible entender que no hay una determinación *en última instancia* por parte de los regímenes más globales, sino que hay una independencia de lo local que se anula si sólo pensamos el poder de manera jerárquica. Pensar de manera heterárquica la pluralidad de espacios políticos, que co-habitan, crea condiciones para reflexionar sobre una ampliación de los procesos de democratización en la vida política.

En el mundo moderno en el cual estamos inmersos, la expansión del capitalismo y el modo neodesarrollista y neoextractivista de los recursos naturales operan como un fin en sí mismo (Svampa, 2016; Gudynas, 2010; Lander, 2014). Sin embargo, hay otros modos de relación con el territorio. La experiencia histórica de organización social del mundo andino, por ejemplo, evidencia una alternativa de complementariedad macro simbiótica, como

sostiene Condarco Morales (1971). La idea de ocupación de pisos ecológicos, los cuales mencionamos más arriba, permite a una comunidad abastecerse de una diversidad de productos ocupando distintos territorios. Cada comunidad entonces configura su territorio, su espacio-tiempo sobre la base de su horizonte interior de lucha, como afirma Raquel Gutiérrez Aguilar (2017), sobre la base de “aquel conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva y se expresan a través de ella en un momento particular de la historia” (27).¹³

Desde aquí cobra relevancia la centralidad de una mirada en clave geopolítica y heterárquica para disputar el horizonte de sentido político de la modernidad capitalista y colonial. Urge evidenciar que es el capitalismo el que rompe con el tiempo cíclico propio de las comunidades indígenas de diverso tipo como de las heterogéneas poblaciones que habitan en los centros urbanos; instaurando formas de aceleración de los procesos productivos a distancia de los ciclos naturales. Los modos capitalistas tienen su base en una lógica de acumulación que se amplía en la medida en que se expande la dinámica de apropiación de los recursos naturales y de la comercialización de estos. Esta lógica de acumulación no contiene la relación de complementariedad, ni reciprocidad –agregamos– de las comunidades con la naturaleza, ni de las comunidades entre sí. Por el contrario, son conocidos los procesos de desequilibrio y desigualdad que se producen al interior de cada uno de los territorios explotados y sus sociedades. A través de mecanismos como la desorganización/destrucción de las estructuras de autogobierno local, de autodeterminación política y de autorregulación colectiva de la producción y reproducción de la vida, se avanza sobre los territorios y sus comunidades buscando la explotación y el extractivismo.

Así pues, consideramos concretamente que es el lazo comunitario el cual se descompone parcialmente con la emergencia del

¹³ Para mayor discusión sobre esto véase Britos Castro, 2017; 2018.

capitalismo y la lógica colonial. Seguimos a Tapia (2009) cuando denuncia que la explotación capitalista/imperialista viene de la mano de un proceso de colonialismo político, un proceso de violencia e imposición de unas formas políticas por sobre otras.

La explotación capitalista no sólo traslada el excedente de territorios colonizados o explotados modernamente hacia núcleos de la acumulación, sino que también allá donde se da explotación se produce una creciente desarticulación y desequilibrio entre el espacio y las sociedades que nos habitan históricamente, en el sentido en que introduce un conjunto de relaciones externas, inorgánicas a los modos de reproducción local, y explota la naturaleza y a las poblaciones transformándolas y precarizando sus condiciones de reproducción local (Tapia, 2009 41).

Debemos estar atentos y atentas a sostener permanentemente la pregunta por la manera en que se (re)construye un orden epistémico-político *otro*, en sintonía con lo sostenido en el comienzo de este recorrido, que busca tensionar la lógica de apropiación y reapropiación moderna capitalista y colonial.

Una respuesta posible nos invade, sostener que, mientras los modos locales y comunales en sus prácticas políticas de existencia y (re)xistencia tensionen el orden instituido, desborden el espacio moderno de la administración de la política, existirá en un mismo territorio la imposibilidad de la dominación total de lo social.¹⁴ Dicha

¹⁴ Recuperando experiencias históricas y de la mano de las reflexiones de Tapia (2008), en Bolivia, existen al menos cuatro tipos de movimientos societales. En primer lugar, el movimiento de la sociedad dominante, que opera con una dinámica de doble subordinación: subordina a pueblos o culturas desde en lo interno y sostiene una subordinación histórica del país a poderes mundiales y regionales, es decir, una lógica de relaciones interestatales e intersociales. En segundo lugar, el movimiento compuesto por los procesos de unificación de los pueblos de la Amazonía, el oriente y el Chaco que, en los últimos años,

imposibilidad conduce a mirar heterárquicamente al mismo territorio, reactualizando y repensando el lado comunitario de cada colectivo, pero también de cada individuo como despliegue de libertades y necesidades que, en la dinámica del Estado-nación moderno, han sufrido procesos de descomunalización. Por ello, ponemos como centro una política comunal, una política de lo común que radica

ha generado ocho grandes modalidades de unificación interétnica bajo la forma de asambleas o centrales de pueblos indígenas de las tierras bajas. Aquí opera un doble movimiento societal, por un lado, la unificación de varias comunidades que pertenecen a un mismo pueblo o cultura es un movimiento de cara al interior de la sociedad; por otro lado, esta unificación actúa como un movimiento social para moverse en la superficie institucional del Estado-nación moderno, intentando reformarlo; concretamente, articulando espacios de unificación política con lo es la CIDOB (Central Indígena de Pueblos del Oriente de Bolivia). En tercer lugar, los ciclos de movilizaciones del Altiplano que poseen una doble articulación: comunitaria y sindical. La CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) que conduce la lucha sindical tiene base campesina, es decir, una forma de vida y de construcción política donde el eje es lo comunitario. En este caso, hay una complejidad que contiene rasgos de despliegue de un movimiento social, ya que presentan demandas sobre el régimen de propiedad de la tierra surgiendo así una identidad campesina e indígena a la vez, quieren cambiar la sociedad en la parte que es central para ellos de cara a la construcción de la nación boliviana. Esto significa que no sólo se mueve la sociedad articulada en los movimientos sociales, sino que se mueve otra sociedad (aymara-quechua) articulando movimientos societales. Y, en cuarto lugar, se dan movimientos societales de distanciamiento de la sociedad dominante y sus estructuras políticas y económicas, son los movimientos en busca de “la tierra sin mal” o “la loma santa”. En la Amazonía boliviana existen pueblos que deciden abandonar las condiciones de explotación a las que se encuentran sometidos por la expansión del capitalismo. Aquí no se trata de movimientos sociales que persigan las reformas de las estructuras de la sociedad, sino del desplazamiento de sus lugares históricos lo que trae como consecuencia la pérdida de soberanía sobre los territorios. Véase Britos Castro, 2018.

en la capacidad de transformación de ese escenario antes denunciado. Recurrimos a palabras de Raquel Gutiérrez Aguilar (2019) para ejemplificar lo que queremos decir: “donde hay una necesidad necesitamos una comunidad como ejercicio de romper la repetición”.¹⁵

IV. NOTAS FINALES O DE CÓMO RECREAMOS EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS

A título de notas finales, consideramos relevante resaltar hilos de este tejido que es la escritura, con la intención de continuar apostando a la construcción de narraciones críticas para nuestro pensamiento situado.

Sostuvimos que una alternativa para repensar los procesos de subjetivación y politización de lo local es comprometerse a revisar múltiples historias a través de métodos y prácticas puestas en común, nacidas del calor de la discusión sobre ¿cómo conocemos lo social heterogéneo y sus modos de lo político? Nos nutrimos de lo local-común como espacio-tiempo de transformación, de novedad, de desborde y desplazamiento de la lógica propia de la modernidad política colonial “estal/antiestatal” para entrelazar a partir del autoconocimiento, el autogobierno y la autorregulación de los asuntos comunes un modo *otro* de lo social y lo político.

En este sentido, la producción del conocimiento local y común, está nutrida de teorías y metodologías que se expresan geopolíticamente, es decir, desde una recuperación y reapropia-

¹⁵ Curso de posgrado “Producción de lo común, autonomías y formas no patriarcales de organización social” dictado por Raquel Gutiérrez Aguilar en abril de 2019 en el Doctorado de Estudios Agrarios del Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Para más información véase <https://sociales.unc.edu.ar/content/curso-de-posgrado-produccion-de-lo-comun-autonom-y-formas-no-patriarcales-de-organizacion>

ción específica de cada construcción socio-histórica cultural que, lejos de cristalizarse, mutan en tránsito a sostener activamente una perspectiva crítica. La construcción de dichos conocimientos atraviesa una reflexividad significativa compuesta de dos momentos: el primero, dar cuenta de lo específico y de lo nuevo, que aparece localmente, y tener presente que sus márgenes epistémicos pueden ampliarse y construir un “sentido general”, una singularidad oblicua y no universalizable; el segundo, y como acto seguido, denunciar las categorías analíticas y políticas que invisibilizan, ocultando y haciendo inaudibles, aspectos vitales que, como novedad e imaginación –siguiendo a Gutiérrez Aguilar (2017)– brota desde las experiencias de lucha.

De este modo, pensar lo local implica también pensar los límites de esta estrategia epistémica, “es pensar más bien desde adentro” (Tapia, 2013: 50). Aquí no hay moldes rígidos, estancos o esencializados. Por el contrario, hay vehículos/tramas que nos permiten movernos de un paraje a otro sin dejar de atender a los procesos sociales y políticos diversos. Articular lo local con lo común, implica pensar qué composición de (re)conocimiento, explicación, reflexividad, valoración y proyección de formas de vidas se producen como epistemes para América latina hoy.

Creemos que, para avanzar hacia un pensamiento descolonial como práctica del *quehacer* situado, es necesario recorrer caminos más que clausurarlos. Toca repensar nuestros espacios-tiempos de reproducción de la vida como relaciones localizadas de poder que se expresan tanto en resistencias como en proyectos donde lo común se presenta como el horizonte de sentido político.¹⁶ Hori-

¹⁶ Ambas estamos cursando el doctorado y desde allí tratamos de pensar y articular con otros modos de lo político. Sofía Zurbriggen está comenzando a trabajar con la idea de representación heterárquica del poder teniendo en consideración el activismo de la Red de Socorristas. Ana Britos Castro, finalizando su doctorado, trabaja sobre lo plurinacional en el mundo andino boliviano y actualmente se encuentra creando espacios de reflexión desde el *Colectivo Territorio Feminista*

zonte de sentido que apuesta a transformar las relaciones sociales de expropiación, explotación y dominio colonial-capitalista. Sabemos que ningún espacio-tiempo vuelve a ser el mismo luego de ubicar allí la pregunta por otro orden/forma de lo político.

Nos reinventamos, buscando un mundo expresado en lo plural, “un mundo [...] donde quepan muchos mundos” (EZLN, 1996), entonces acompañamos a Gutiérrez Aguilar (2015) cuando advierte, ¿qué agendas, a partir de las experiencias de resistencia y rebeliones pasadas, pueden continuar aportando imaginación y esperanza de acción política colectiva en nuestros sures?

BIBLIOGRAFÍA

- Giller, Diego y Ouviaña, Hernán (Eds.) (2016). René Zavaleta mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado. Santiago de Chile: Quimantú.
- Arditi, Benjamín (2009). “El giro a la izquierda en América Latina: ¿una política post-liberal?”. En: *Ciências Sociais Unisinos*, 45(3), 232-246.
- Britos Castro, Ana (2015). “Desmontando el discurso colonial: sujetos y representaciones desde lo local. Una lectura a partir de Luis Tapia y Silvia Rivera Cusicanqui”. *Telar. Revista del Instituto Interdisciplinario de estudios latinoamericano*, 15, Tucumán, Argentina, 118-133.
- Britos Castro, Ana (2016). “Interpelaciones a la dinámica estado/sociedad civil en la lógica de la colonialidad del poder. Una revisión de la Bolivia contemporánea”. *Pelícano*, 2. Córdoba, Argentina. 82-94.
- Britos Castro, Ana (2017). “Cartografías de una sociedad abigarrada. Aportes para una filosofía política boliviana en torno a lo nacional-popular”. En: *Pensando América Latina a partir de René Zavaleta* (pp. 195- 2019). La Paz, Bolivia: Autodeterminación.

(Bolivia) y la radio comunitaria *La Quinta Pata* (Córdoba-Argentina), a través del programa “Radiando Escuelas”. Desde este último espacio se ha abierto un diálogo con la comunidad del Barrio Los Artesanos de Córdoba capital-barrio de migrantes andinos en el sur de la ciudad.

- Britos Castro, Ana (2018). "Pensando el horizonte plurinacional: resistencias societales y política salvaje. Notas para una filosofía política boliviana". *REVELL: Revista de Estudos Literários da UEMS*, 1(18), 196-220.
- Castro Gómez, Santiago (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Revista Tabula Rasa*, 6, 153-172.
- Castro Gómez, Santiago y Restrepo, Eduardo (2008). "Introducción: colombianidad, población y diferencia". En: Castro Gómez, S. y Restrepo, E. (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 11-40). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro Gómez, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro Gómez, Santiago (2012). "Los avatares de la crítica decolonial". *Revista Tabula Rasa*, 16, 213-230.
- Castro Gómez, Santiago (2017). "¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al 'giro decolonial' ". *Revista Analecta Política*, 7(13), julio-diciembre, 249-272.
- Chavéz, Patricia y Chavéz, Marxa (2017). "Zavaleta hoy. Un debate político sobre estado aparente y abigarramiento en Bolivia". En: *Pensando América Latina a partir de René Zavaleta* (pp. 21-51). La Paz, Bolivia: Autodeterminación.
- Dahl (1991). *Los dilemas del pluralismo democráticos*. México: Conaculta.
- Escárzaga, Fabiola (2012). "El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia". *Pacarina del Sur*, 3(11). Disponible en <http://www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia>
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA-CLACSO.
- González Casanova, Pablo ([1969] 2009). "El colonialismo interno". En: Roitman Rosenmann, Marcos (Comp.), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (pp. 129-155). Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.
- Gudynas, Eduardo (2010). "Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la naturaleza?, Neoextractivismo, izquierda y alternativas". *Revista Ecuador Debate*, 79, Quito, 61-81.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017). *Horizontes comunitarios -populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gutiérrez Aguilar Raquel, Salazar Lohman, Huascar; Tzul Tzul, Gladys (2016). "Leer el siglo xx a contrapelo. Constelaciones de historias comunitarias de lucha por el territorio y autogobierno en Bolivia y Guatemala". *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios ¿Común cómo? Lógicas y situaciones*, 2, 61-100.
- Lander, Edgardo (2014). "El Neoextractivismo como modelo de desarrollo en América Latina y sus contradicciones". *(Neo)Extractivismo y el futuro de la democracia en América Latina: diagnóstico y retos*, Berlín, 13-14.
- Marcos, S., & EZLN, C. C. (1996). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. *Flyer, January, 1*.
- Murra, John (1975 [1972]). "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Porto Gonçalves, Carlos y Leff, Enrique (2015). "Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the re-Invention of territories, and the construction of an environmental rationality". En: *Culture, civilization and human society* [Eds. Unesco-Eolss Joint committee], de la *Encyclopedia of life support systems* (Eolss). Oxford: Eolss publishers. 65-87.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*. En Edgardo Lander (Comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO-Unesco.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, categorías y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje-Piedra rota.
- Svampa, Maristella (2011a). Minería y neoextractivismo latinoamericano. [En línea] Disponible en: http://huerquenweb.files.wordpress.com/2011/08/minerc3ada_y_neoextractivismo_latinoamericano-svampa.pdf

- Svampa, Maristella (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Tapia, Luis (1996). *Politización. Ensayos teórico-metodológicos para el análisis político*. La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.
- Tapia, Luis (2002b). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo/CIDES-UMSA.
- Tapia, Luis (2008). *Política salvaje*. La Paz, Bolivia: Muela del diablo-CLACSO-Comuna.
- Tapia, Luis (2009). *Pensando la democracia geopolíticamente*. La Paz: CLACSO, CIDES-UMSA, Muela del Diablo, Comuna.
- Tapia, Luis (2013). *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico*. Bolivia: CIDES-UMSA, Autodeterminación.
- Tapia, Luis (2014). *Dialéctica del colonialismo interno*. Bolivia: Autodeterminación.
- Tapia, Luis (2016[2002a]). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia: Autodeterminación.
- Tzul Tzul, Gladys (2019). “La forma comunal de la resistencia”. *Abya Yala Dossier. Revista de la Univesidad de México*. Dponible en <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/7a052353-5edf-45fe-a7ab-72c6121665b4/la-forma-comunal-de-la-resistencia>
- Zavaleta Mercado, R. (2013[1983]). *La autodeterminación de las masas. Obras Completas Tomo II. Ensayos 1975-1984*. La Paz, Bolivia: Plural.
- Zurbriggen, Sofía (2018). “De una historia de las ideas latinoamericanas a una genealogía del poder en Santiago Castro Gómez”. *Síntesis*, 8, Córdoba.

(AUTO)EDUCÁNDONOS PARA AUTOGESTIONAR: DESALIENACIÓN DEL TRABAJO DESDE PRÁCTICAS (AUTO)EDUCATIVAS EN LA AUTOGESTIÓN PRODUCTIVA

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Vicente Pérez Ortíz¹

Recibido: 29 de octubre, 2019

Aprobado: 02 de marzo, 2020

RESUMEN

En este artículo se plantea la apuesta de caracterizar el potencial que tiene la (auto)educación como mecanismo de desalienación del trabajo en la autogestión productiva. Como tal, este escrito es una revisión de uno de los ejes de sistematización de la experiencia de la Cooperativa de Trabajo CoEnergía en Chile, desarrollada en el marco de una tesis de investigación en sociología. Desde la base de dicha de tesis, se realiza una revisión sobre el rol de la educación en el trabajo y, posteriormente, un análisis histórico y teórico sobre la vinculación entre ambos elementos, puntualizando en el caso de Chile, con el ejemplo actual de CoEnergía. Finalmente, se esboza una discusión sobre cómo este tipo de experiencias permite, desde la práctica, comprender formas concretas desde las cuales se combate la enajenación, que complejizan y enriquecen la concepción que se tiene del trabajo desde una mirada integral.

Palabras clave: trabajo, autogestión, (auto)educación, alienación, cooperativa, sistematización de experiencias

¹ Estudiante de maestría en Antropología, FLACSO Ecuador.

ABSTRACT

This paper proposes the commitment to characterize the potential of (self) education as a mechanism to un-alienate labor in productive self-management. As such, this work is a review of one of the axes of a systematization of the experience of the CoEnergía Work Cooperative in Chile, developed within the framework of a research thesis in sociology. From the base of this thesis, a review is carried out on the role of education at labor, and subsequently a historical and theoretical analysis about the bonding between the two elements, pointing out in the case of Chile, with the current example of CoEnergía. Finally, a discussion is outlined on how this type of experience allows, from practice, to understand concrete forms from which alienation is faced, that complexes and enriches the conception of labor from an integral perspective.

Keywords: labor, work, self-management, (self)education, alienation, cooperative, experiences systematization

I. INTRODUCCIÓN E INTENCIONES DE ESTE ARTÍCULO

Con el presente escrito busco caracterizar el potencial (auto)educativo de la autogestión productiva como mecanismo de desalienación del trabajo, para efectos de lo cual, trabajaré a partir de las nociones de “proceso de trabajo” y “alienación/enajenación”² en Karl Marx. En este caso, considero que las experiencias autogestionarias son ilustrativas para comprender lo que podría denominarse un proceso de reapropiación del proceso de trabajo, el que, al suprimirse su división social, rearticula, por ende, el trabajo manual e intelectual, y generando con ello prácticas pedagógicas para educar de manera integral a las trabajadoras y trabajadores desenajenando su quehacer.

De esta forma, a modo de provocación inicial, propongo las siguientes preguntas para problematizar lo recién señalado: ¿de qué manera las prácticas (auto)educativas generadas en la autoges-

² Utilizaré alienación y enajenación como sinónimos.

tión productiva influyen para desalienar el trabajo? Y, vinculada a ésta, ¿qué prácticas (auto)educativas son posibles de identificar en el trabajo autogestionado?

Para efecto de ello, parto, en primera instancia, desde una revisión del concepto de trabajo, propiamente tal, de modo tal de aclarar desde qué perspectiva se comprenderá. En segundo lugar, incorporo la dimensión de la educación y su papel en el proceso de trabajo; particularmente el trabajo autogestionado. Seguido de esto, propongo un breve esbozo histórico-conceptual, donde vinculo ambos elementos, a saber, autogestión y (auto)educación, ejemplificando con algunos elementos de la historia del movimiento de trabajadoras y trabajadores en Chile. Finalmente, profundizo este análisis desde una práctica actual: la Cooperativa de Trabajo CoEnergía, caso del cual tuve la oportunidad de sistematizar su experiencia para mi tesis de pregrado en sociología (realizada entre 2017 y 2018) y que, a mi parecer, resulta ilustrativa para comprender cómo operan estos elementos concretamente.

II. CON RESPECTO A LA METODOLOGÍA

Al tratarse de una sistematización de experiencias, me guié por las recomendaciones de Oscar Jara (2015), según las cuales, fue preciso identificar fuentes de información relevantes para esta sistematización y reconstruir la historia de la Cooperativa. En este sentido, un primer momento estuvo signado por la realización de “talleres y encuentros con la memoria”, en los que se abordó la historia oral de la Cooperativa “como una instancia de elaboración colectiva”, en base a la propuesta del historiador Mario Garcés (2002: 31). Para tales efectos presenté una propuesta inicial y, desde CoEnergía se determinó la metodología para llevarla a cabo, que consistió en la conformación de grupos compuestos de acuerdo con la generación de ingreso a la organización (2011-2014; 2014-2016; 2016-actualidad). Cada uno de estos talleres los realizamos

en base a las siguientes temáticas: a) historia de la incorporación de cada integrante a CoEnergía (en primera persona); b) la producción; y c) la administración, donde los grupos ya conformados por generación vertió su testimonio basado en esta temática.

La información que produjimos a partir de estas actividades formó parte de la muestra, la cual fue complementada, por una parte, a partir de la realización de 9 entrevistas en profundidad, donde 8 de éstas fueron a actuales integrantes de la Cooperativa, y una exintegrante que formó parte en su fundación. Por otra parte, se analizaron 7 documentos internos de CoEnergía y un programa de radio donde fueron invitados dos de sus fundadores.

Otras de las recomendaciones de Jara (2015) consideradas para esta investigación, fue la de delimitar el objeto y con ello definir ejes de sistematización, que en esta investigación fueron: procesos productivos, procesos (auto)educativos, y procesos de formación de lazos. En el caso de este artículo, se revisa a profundidad uno de los ejes correspondiente a los procesos (auto)educativos.

III. SOBRE EL TRABAJO PROPIAMENTE TAL

A modo de contexto, considero importante señalar, que, desde la instauración del modelo neoliberal, han proliferado diversas problematizaciones sobre el carácter que asume el trabajo ante este panorama, denominándose con frecuencia “posfordista” e identificado con un supuesto predominio del trabajo “inmaterial” o “informático”. Tales nociones son consecuencia de las reestructuraciones económicas del neoliberalismo, que cambiaron las formas de organizar del trabajo propias del “fordismo” y de la otrora fase de “acumulación desarrollista”, caracterizada por un predominio de la fábrica como principal objeto de estudio en este ámbito (Regalado, 2006; Jappe, 2013).

Ahora bien, creo que existe una problemática en torno a la asignación de un “apellido” para el trabajo en tal o cual momento histórico que, muchas veces, implica centrar la discusión en las

dimensiones que tiene una posible denominación, asumiendo que todas y todos quienes entramos a ese debate tenemos ya la misma respuesta a la pregunta ¿qué es el trabajo? Por lo cual, creo pertinente clarificar qué entenderé por *trabajo* en este escrito.

Para comprender qué es el trabajo recojo la propuesta de Marx (2010): en primer término, un proceso corporal de transformación de la naturaleza, por parte del ser humano, en el cual, crea con la materia natural, transformándola (y no necesariamente explotándola) en una materia útil para su propia vida. Para el ser humano la naturaleza es, entonces, fuente de vida, dentro de la cual produce valores de uso, o dicho en otros términos, satisfactores útiles para las necesidades inherentes a su propia existencia (Marx, 2010; Hinkelammert *et al.*, 2014; Dussel, 2014).

En este sentido, el ser humano al emplear el trabajo para crear en y desde la naturaleza (en el entendido que es parte de ésta y de su circuito natural), y obtener en ella productos para satisfacer sus necesidades, está realizando un acto productivo. La satisfacción de necesidades garantiza la reproducción de la vida de quién(es) produce(n). De esta forma, se establece una relación de reciprocidad y mutuo condicionamiento entre producción y reproducción; es decir, para reproducir la existencia, se debe producir para satisfacer las necesidades que garantizan dicha existencia, la cual, a su vez, es la condición previa para que la producción sea posible (Hinkelammert *et al.*, 2014; Dussel, 2014).

En el caso de las necesidades, comprendo que éstas no sólo responden a la subsistencia de los sujetos (alimentación, abrigo, salud física y mental, etc.), sino que también a criterios, más bien antropológicos, a saber; “protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, e identidad”, cuyos potenciales satisfactores están mediados histórica y culturalmente (Max-Neef *et al.*, 1993: 41).

Si comprendemos que el trabajo es la actividad a través de la cual se crean satisfactores para las necesidades, cabría preguntarnos, qué ocurre con este proceso cuando se enajena el trabajo. Al respecto, Marx señalaba que este proceso consiste primeramente en que:

el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso *no es la satisfacción de una necesidad*, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo (Marx, 2013: 69; cursivas mías)

Cuando quien trabaja se enajena, niega su condición de ser, se disocia de su actividad creadora, y pierde consciencia de sus propias potencialidades, distorsionando con ello la visión que tiene sobre sus necesidades y los mecanismos existentes –en su propia corporalidad– para la satisfacción de éstas. De esta forma, la alienación no sólo opera en la esfera productiva, sino en la praxis humana, propiamente tal, y, por ende, a nivel de su subjetividad.

Al ser la alienación una problemática que adquiere tales dimensiones cabe señalar que ésta no sólo llamó la atención de Marx, sino que varios autores desarrollarían otras nociones para referirse a fenómenos similares, por ejemplo, las nociones de: anomia en Durkheim, racionalización / burocratización en Weber, despersonalización de las relaciones en Simmel, etc. Si bien, estos autores, con tales conceptos criticaron al orden vigente, sus reflexiones consiguientes apuntaban a mejorarlo y no a transformarlo, que sí era, en efecto, la intención de Marx (Musto, 2015).

Frente a este panorama, se abre la interrogante sobre los mecanismos existentes para subvertir esta condición, en otras palabras, para desalienar(se). A priori, una respuesta propia de una lectura centrada en los aspectos económicos de la obra de Marx

enfataría en la instauración de un nuevo orden productivo como solución posible al problema de la alienación:

Esta producción de carácter social, junto con los progresos científico tecnológicos y científicos y la consiguiente reducción de la jornada laboral, crea la posibilidad para el nacimiento de una nueva formación social, en la que el trabajo coercitivo y alienado, impuesto por el capital y sometido a sus leyes es progresivamente reemplazado por una actividad consciente y creativa no impuesta por la necesidad, y en la que las relaciones sociales plenas toman el lugar del intercambio indiferente y accidental en función de la mercancía y el dinero. Ya no será más el reino de la libertad para el capital, sino el reino de la auténtica libertad humana (Musto, 2015: 204)

Lo problemático de esta afirmación, a mi juicio, es la fe depositada en el progreso como factor dinamizador del nuevo orden productivo. Para Walter Benjamin el progreso es la tempestad que “nos arrastra irremediamente hacia el futuro” dejando a su paso un “cúmulo de ruinas” (Benjamin, 2016: 69). El autor, al criticar la noción de progreso, denuncia la “idea de dominio de la naturaleza” (Löwy, 2012: 26), y propone un tipo de trabajo “que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno” (Benjamin, 2016: 71).

A partir de esta visión se desplaza al ser humano como ente dominador de la naturaleza y se lo sitúa en “circuito natural” del cual es parte, esgrimiendo de paso, la noción ortodoxa de base y superestructura, y, abriendo camino para una interpretación más rica y compleja, de la misma obra de Marx. Desde esta perspectiva se plantea, en cambio, que lo que está a la base es “la vida, no la economía” (Dussel, 2014: 30) y, por consiguiente, el proceso de desalienación no se gesta cambiando (solamente) la economía, sino transformando “las condiciones que hacen posible esta vida” (Hinkelammert *et al.*, 2014: 25).

IV. SOBRE EL PAPEL QUE JUEGA LA EDUCACIÓN

Precisamente por lo anterior, el énfasis en este escrito estará puesto en otra dimensión de la vida referida, más bien, al ámbito del “entendimiento”, como parte de las necesidades humanas descritas por Max-Neef, Elizalde & Hopenhayn (1993), y algunos elementos que allí entran en juego en el proceso de desalienación. Sobre esta necesidad en particular, algunos de los satisfactores posibles señalados por los autores son: “conciencia crítica, receptividad, investigar, estudiar, experimentar, analizar, meditar, interpretar, etc.” (Max-Neef *et al.*, 1993: 58). Tomando esto en cuenta, creo fundamental revitalizar la importancia que otorgaba Marx al papel de la “filosofía al servicio de la historia” en el proceso de desalienación, ya que tácitamente forma parte de los satisfactores para la necesidad de entendimiento (Musto, 2015).

En este sentido, al decir de Hernán Ouviaña (2017: 2), “no podemos dejar de mencionar las *Tesis sobre Feuerbach*”:

en la medida en que condensa en unos pocos párrafos una caracterización profundamente revolucionaria respecto del conocimiento de la realidad, y postula como criterio de verdad a la praxis, la cual presupone una unidad indisoluble entre reflexión y acción, así como el papel activo y dinámico que tienen los sujetos tanto en la comprensión como –sobre todo– en la transformación del mundo (Ouviaña, 2017: 2).

A propósito de ello, pongo principal atención a la tesis 3, cuando Marx plantea que son los seres humanos quienes “hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado” (Marx, 2016: 3). Esta afirmación plantea, en primer lugar, el estrecho vínculo entre educación y transformación de las circunstancias o, dicho de otra forma, de las condiciones que hacen posible la vida. En segundo término, plantea una visión dialógica de la educación donde quién educa es también educando, a contrapelo de una *educación bancaria*, donde se depositan conocimientos uni-

direccionalmente. De esta forma, se esbozan algunos elementos de la *educación liberadora*, promovida por Paulo Freire, desde la cual no se repiten mecánicamente conocimientos, sino que se problematizan y se re-construyen, es decir: “estudiar no es un acto de consumir ideas, sino de crearlas y recrearlas” (Freire, 2004: 53).

Dicho esto, cabe preguntarnos por el vínculo existente entre educación y trabajo. Lia Tiriba (2012) parte de la premisa del principio educativo del trabajo, en Gramsci, lo que implica afirmar la centralidad del trabajo en la formación humana, el cual, en el proceso de producción de la vida social, es también productor de saberes. En el caso del trabajo autogestionado, ocurre que, al plantearse una forma productiva alternativa a la generada por el capitalismo en su propio seno, se gestan una serie de contradicciones asociadas a cómo entender el trabajo, y de qué manera organizarlo. Es decir, no basta con que las trabajadoras y los trabajadores se apropien de los medios de producción, sino que existe una necesidad de desalienarse para articular los saberes del trabajo que han sido fragmentados por el capital (Bueno Fischer *et al.*, 2009).

En este sentido, el trabajo autogestionado no se limita a los ámbitos técnicos, sino que, en definitiva, ocurre un intercambio de saberes, en el cual todas y todos pueden educar y (auto)educarse, haciendo del trabajo algo integral. Si retomamos el trabajo desde la noción de Marx (2010: 185), como un proceso creador en y desde la naturaleza, sabremos que allí el ser humano “desarrolla las potencialidades que dormitan en él y somete el juego de sus fuerzas a su propio dominio” y, por ende, crea también, no sólo de materialidades, sino también de ideas. Para Gramsci (2013: 391), el trabajo genera –al menos– “un mínimo de actividad intelectual creadora”, y este mínimo podría hallar su máximo al incorporar la (auto)educación como eje fundamental del trabajo autogestionario.

En efecto, este proceso, en la medida de que se crean y re-actualizan conocimientos entre trabajadoras y trabajadores, se trasciende el aspecto técnico del trabajo, satisfaciendo otras necesidades humanas. Particularmente, para Max-Neef, Elizalde & Hopenhayn (1993: 64), la producción autogestionada es un “sa-

tisfactor sinérgico” para las necesidades no sólo de *entendimiento*, sino también de *participación, creación, identidad, y libertad*; aspectos que profundizaré más adelante.

V. (AUTO)EDUCACIÓN Y AUTOGESTIÓN

En función de comprender los procesos (auto)educativos en la autogestión, propongo una aproximación histórica-conceptual de la interrelación entre ambos elementos. En este sentido, creo fundamental tomar en cuenta los diálogos e intercambios entre los procesos socioeducativos y las demandas educativas de las poblaciones, movimientos y organizaciones sociales, comprendiendo que la configuración de distintos referentes teóricos, metodológicos y prácticos, y su expresión en proyectos pedagógicos y formación de educadores/as, nunca están ajenos a su contexto, sino que se gestan en él (Ghiso, 2015).

En efecto, en las últimas décadas en América Latina, los diferentes movimientos sociales han asumido el compromiso y desafío de construir de manera autogestionaria en sus territorios, espacios educativos donde experimentar las prácticas y relaciones pedagógico-políticas. En este sentido, es necesario reflexionar sobre la centralidad que asume la praxis educativa en las organizaciones y movimientos sociales. Sobre esta centralidad, Hernán Ouviaña (2012) reivindica la atención puesta por Gramsci (2011) en lo educativo, al afirmar que solamente la burguesía tiene el privilegio de la ignorancia, al defender un orden social de explotación y dominio que se sostiene sobre la base de una minoría de intelectuales que somete a la mayoría al “oscurantismo”. Por ello, lo central que resultan las prácticas de (auto)educación, se vincula estrechamente con el deber que tienen los trabajadores y las trabajadoras de sobreponerse al sometimiento de la ignorancia y crear consciencia de clase en sí, para sí, y con ello toda una cultura popular que les permita desalienarse, de modo tal que les sea legítima la necesidad de superar al

capitalismo. Rebellato (2009) sostiene que los esfuerzos (auto)educativos se constituyen como experiencias de construcción de poder local, donde se pone en práctica una pedagogía del poder, donde el poder no se reduce a la estrategia de control, sino que se convierte en dispositivo de aprendizajes

En Chile, particularmente, este vínculo se desarrolló fuertemente a comienzos del siglo XX con las mancomunales, las cuales, como antecesores del sindicato, lograron agrupar a trabajadores de distintos gremios, no sólo para enfrentar a las autoridades, sino que la preocupación por la (auto)educación de sus miembros, resultaba de vital importancia (Garcés, 2003). Esto logró expresarse a través de la instalación de escuelas, bibliotecas populares, talleres de oficios y editando periódicos, hallando su auge con las Escuelas Federales Racionalistas, desarrolladas por la Federación Obrera de Chile (FOCH) (Vitale, 2011). En ese contexto, Luis Emilio Recabarren, destacado líder del movimiento de trabajadores y trabajadoras del país, fue uno de los principales propulsores de la autoformación de la clase trabajadora, en vías de su lucha por la “emancipación intelectual, social, política y económica” (Reyes, 2009: 94). Tal fue su convicción, que para Recabarren resultaba imprescindible gestar “Grupos pro-Cultura Popular”, cuyo objetivo central debía ser la prorrogação amplia, del “amor por la lectura de impresos destinados a desarrollar la inteligencia popular, como ser: diarios, revistas, especialmente folletos” (Reyes, 2009: 111). Entendiendo que la inteligencia popular trasciende el desarrollo intelectual del pueblo, instalándose también en su capacidad de autogestión solidaria, y de conducción económica, como expresiones concretas de desalienación del trabajo y, por ende, de las y los sujetos que allí se desenvuelven.

Este impulso por fortalecer la (auto)educación al interior del movimiento popular resulta fundamental para volver a articular lo que el capitalismo ha desarticulado, y es que esta sociedad de clases, dentro de sus múltiples contradicciones, acentúa la escisión entre el trabajo manual e intelectual, alienando, y privando, de esta forma, a la sociedad la capacidad de pensarse a sí misma.

Dicha separación se rearticula, por lo tanto, mediante la educación popular (Canales, y otros, 2012), y (auto)educación, dicho en otras palabras: “la educación autogestionaria apunta a la emancipación del género humano mediante la generación de una conciencia crítica de la realidad y el incentivo de su compromiso por transformarla” (Muñoz *et al.*, 2016).

VI. EL POTENCIAL (AUTO)EDUCATIVO DE LA AUTOGESTIÓN DESDE UNA PRÁCTICA ACTUAL

Hecho este breve esbozo histórico-conceptual, resulta fundamental aproximarnos a una práctica actual de autogestión productiva que desarrolla, en su cotidiano, una praxis desalienante, tomando en cuenta que: “la vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica” (Marx, 2016: 4). En este sentido, para la comprensión de una práctica concreta, propongo el caso de la Cooperativa de Trabajo CoEnergía, experiencia de autogestión en Chile, la cual tuve la oportunidad de sistematizar su experiencia,³ como habré enunciado al inicio.

CoEnergía es una cooperativa de trabajo chilena de los ámbitos de la Ingeniería y Montaje Eléctrico, y Arquitectura y Construcción, fundada en 2011, compuesta por integrantes con los siguientes grados y calificaciones: Oficio (7); Técnico (2); Profesional (7); Estudiante Técnico-Profesional (5). Además de los ámbitos recién señalados, se complementan con saberes técnico-profesionales en:

³ El proceso de sistematización de experiencias de CoEnergía, duró alrededor de un año, en el que participé como practicante en la Cooperativa, realizando Observación Participante, sistematizando documentos propios y talleres, y llevando a cabo 9 entrevistas en profundidad, como parte de la metodología para estos fines.

Albañilería, Soldadura, Gasfitería, Prevención de riesgos, e Ingeniería Comercial. Hoy, la Cooperativa de Trabajo CoEnergía tiene sus dependencias en la comuna de Quinta Normal, Región Metropolitana, con faenas operando principalmente en el Gran Santiago y ocasionalmente en otras regiones del país.

La misión de esta cooperativa consiste en “brindar servicios profesionales de Ingeniería y Montajes eléctricos con altos estándares de seguridad, experiencia y calidad a nivel nacional” (CoEnergía, 2018). Con ello, buscan asegurar la calidad de su trabajo para la satisfacción de quienes solicitan sus servicios, de modo tal que puedan consolidarse en el mercado para aumentar la demanda, generando más puestos de trabajo asociado, disputando empleo a las empresas capitalistas.

A la par de su misión, uno de sus principales propósitos es la superación del capitalismo, formando consciencia de clases, que posibilite la participación activa y protagónica de nuestro pueblo, y promoviendo la creación de unidades productivas autogestionadas “como espacios de lucha organizada de los/las trabajadores/as, que permitan en el largo plazo construir redes productivas” (CoEnergía, 2017a: 6). De esta forma, se proponen dejar de depender del mercado capitalista y vincular de manera directa la producción como generadora de satisfactores a las necesidades de las trabajadoras y trabajadores, de modo tal de garantizar la reproducción de su vida por fuera del capital.

Por otra parte, de su visión como organización esperan ser: “una cooperativa que mejore las condiciones laborales de sus trabajadores asociados constantemente, de constante aprendizaje y con una línea de trabajo social y ambiental como eje central de nuestro ejercicio” (CoEnergía, 2018). Junto con ello, la motivación de CoEnergía por convertirse en una alternativa a la producción capitalista, y promover con ello otra economía, es algo troncal en su discurso y práctica, existiendo un constante (auto)reconocimiento como escuela, con principal énfasis en la necesidad de (auto)educarse. Dos de sus fundadores, Sebastián Flores y Patricio Canales, en una entrevista otorgada al programa de radio

“Alerta Educativa”, enfatizan en algunos elementos, que se encuentran en sintonía con la discusión conceptual que hasta ahora hemos desarrollado:

La importancia de ese ejercicio práctico y teórico-práctico [...] o sea, de la práctica vamos teorizando y a la vez, a partir de ese ejercicio reflexivo, vamos tratando de descubrir y mejorar ciertos procesos y cosas que nos permitan, por ejemplo, en el primer tema volver a encontrarnos con el sujeto trabajador, *la cultura del trabajo* decíamos nosotros [...] el proceso, o todas las cosas que nosotros hacemos para *desenajenar el trabajo*, o sea, para que ese trabajo nos vuelva a pertenecer, pero no tan sólo con el sentido económico [...] sino en *temas profundamente culturales y políticos, de volver a sentir el trabajo como tuyo, como algo que te pertenece y como algo con el cual tú aportas a un colectivo de personas* (Flores et al., 2018)

En este sentido, a la par que en esta cooperativa se suprime la división social del trabajo, y se rearticulan saberes con capacidades, se avanza en la desenajenación del trabajo. En otros términos, dicho proceso es comprendido desde CoEnergía como la reapropiación del trabajo en términos culturales y políticos, de tal forma que la producción no les es ajena a quienes trabajan, sino que, por el contrario, la sienten propia, al comprender que su trabajo produce satisfactores para las distintas necesidades sociales, generando una cultura del trabajo distinta, en el que éste asume un papel, por así decirlo; político-productivo-pedagógico. Ahora veamos cómo se satisfacen distintas necesidades en la Cooperativa desde la (auto) educación en su autogestión.

a) Entendimiento

La necesidad de entendimiento es trabajada desde distintos ángulos, por ejemplo, la conciencia crítica que supone la satisfacción de esta dimensión, es posible hallarla en los objetivos propuestos

por la comisión de educación, en los cuales se busca la generación de consciencia de clase entre las compañeras y compañeros de la organización, al “entenderse como parte de una clase explotada y que eso movilice de forma política en el amplio espectro de ideologías que se proponen transformar esa relación de explotación” (CoEnergía, 2016: 15), lo cual implica constituirse en clase para sí, es decir, tomar consciencia de su posición y situación sociohistórica (Marx, 1987).

En la Cooperativa, este proceso de concientización y desalienación se desarrolla fundamentalmente en el cotidiano (como ya habré planteado), y a la vez, también existen espacios regulares de formación en la orgánica (apelando al ámbito de escuelas, que Max-Neef, Elizalde & Hopenhayn presentan en su visión de entendimiento), a los cuales se destinan dos horas de la producción semanal. Aquí se desarrollan jornadas de discusión planificadas a partir de ciertos documentos, como también en torno a temáticas particulares, tanto en lo técnico como en lo político.

Es fundamental, de las que participamos todas las semanas, uno siempre termina con aprendizajes, y por el hecho solo de estar colectivizando tus conocimientos, y también con compañeros que uno está cotidianamente po' ¿cachai? Entonces ya tenís la confianza de expresar tu modo de pensar, tu punto de vista – Andrea.⁴

En dichas jornadas se discute constantemente en torno al quehacer de CoEnergía; lo productivo, la administración, la orgánica, el cuidado de las y los compañeros, lo político, estrategia y táctica, coyuntura nacional, y conmemoraciones de la historia popular, por señalar algunas. También se ha extendido la invitación a educadores externos para preparar talleres de autoformación, por ejemplo, Rafael Agacino, con un taller de Economía Política; Cordones In-

⁴ Si bien, en la tesis original se plantean los nombres verdaderos, en el caso de este artículo se ha optado por utilizar pseudónimos.

dustriales en la Unidad Popular por Franck Gaudichaud; Historia del Movimiento Obrero Chileno por Sergio Grez, algunos de los cuales, fueron instancias abiertas a otras personas y organizaciones.

Estas instancias formales de autoformación, si bien constituyen un espacio dentro del horario laboral, existen, en definitiva, ciertas dificultades para desarrollar esta labor, en la medida de que ha resultado complejo diseñar una planificación con líneas temáticas que mantengan una cierta constancia en el tiempo. En rigor, un primer obstáculo, para llevar a cabo un diseño (auto)educativo, ha sido que los saberes en torno a este tema se han ido incorporando en el ejercicio de aprender-haciendo, puesto que el fuerte epistémico de CoEnergía se halla en las áreas de Ingeniería y Montaje Eléctrico, y Arquitectura y Construcción, y por ende este aprendizaje-acción se ha ido consolidando mediante el ensayo y el error.

Otra dificultad que se presenta es en relación con la falta de control y ayuda en esta área, lo cual implica que se requiera de un empuje constante para llevarla a cabo, y esto a su vez entra en tensión con los tiempos destinados a cada labor, en el sentido de que, al no existir una diferenciación social del trabajo, se desarrollan acciones de decisión y ejecución de manera conjunta, y ello ya implica un esfuerzo manual e intelectual importante en la comprensión de cómo rearticular ambos aspectos cuando se ha tenido una formación alienante exclusivamente en uno u en otro de manera separada. Ergo, existe una praxis de las y los actores que conforman la Cooperativa de ir identificando las debilidades y fortalezas presentes en estos procesos, lo cual devela la capacidad intrínseca de apropiarse de su propia realidad, para generar y construir colectivamente herramientas que les permita transformarla constantemente.

b) Participación

Como habré planteado anteriormente, al ser la producción autogestionada un satisfactor sinérgico, no sólo satisface las necesi-

dades de subsistencia y la de entendimiento, sino también las de participación, creación, identidad, y libertad, por lo cual resulta interesante conocer de qué manera se satisfacen éstas y cómo desarrollan procesos de desenajación.

Algo que nos abrió mucho la perspectiva fue cuando empezamos a conocer afuera, empezamos a conocer las experiencias de Argentina, uruguayas que eran, que donde nosotros conocimos la idea. –Rafael.

Desde el origen de CoEnergía, existe un interés por participar en otros espacios formativos, y conocer de primera fuente experiencias concretas de autogestión productiva, lo que se ha ido retransmitiendo al conjunto de compañeras y compañeros de la Cooperativa, de modo tal que ya es parte del clima de la organización, siendo una inquietud permanente el (re)conocimiento de los procesos y problemáticas que surgen desde/en el día a día (Freire, 2004). Al reconocerse estos procesos, se promueve la formación de las y los trabajadores en pasantías y escuelas. Un ejemplo de esto fue la visita a la Escuela de Economía Popular en Barrio Obrero Cipoletti, desarrollada por la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP) en 2016, o la participación en los diversos encuentros regionales e internacionales de Economía de los/as Trabajadores/as desde el 2015. De esta forma, existe un diálogo de saberes sobre experiencias que, en contextos con diferentes formaciones sociales, y distintas formas en las que se ha desarrollado el modo de producción capitalista, develan distintas formas de lucha y prácticas asociadas a la recomposición del trabajo que ha fragmentado el capital y, por ende, mecanismos específicos de desalienación.

Ello forma parte de la necesidad de participación señalada por Max-Neef, Elizalde & Hopenhayn (1993), donde, al participar, se asumen responsabilidades colectivas para con este tipo de iniciativas, de la necesidad de formarse, vincularse, retransmitir los saberes aprendidos a quienes no asistieron, y ponerlos en práctica en el cotidiano. Por otra parte, se genera una responsabilidad tam-

bién política al establecerse lazos con las distintas organizaciones en este tipo de encuentros, lo que implica, tácitamente, desarrollar iniciativas de mutua cooperación.

c) Creación

En CoEnergía, al existir un fuerte desarrollo de prácticas (auto) educativas que trascurren en el cotidiano, se genera una actividad creadora constante. Esto se plasma concretamente con el traspaso de saberes técnicos en lo relativo a los ámbitos de construcción, electricidad, y administración, lo cual forma parte de un cierto clima autoformativo, nutrido por conversaciones y discusiones sobre el proyecto, el modelo de gestión, la unidad productiva, autogestión, la Cooperativa en sí, etc.

En lo que respecta específicamente al aspecto técnico del conocimiento, ésta se manifiesta de modo tal que existe un intercambio de saberes entre las distintas áreas y experticias, como un proceso de autocapacitación continuo. Con ello, se ordenan los saberes, acorde a las necesidades, capacidades, e intereses de aprendizaje de cada integrante, desde la elaboración de productos al proceso productivo conjunto; de mallas y tableros eléctricos, a la construcción y montaje. De esta forma, se va generando un ejercicio colectivo y retroalimentativo de mutua enseñanza y nivelación entre pares, en el cual se intercambian roles entre educadores/as y educandos.

CoEnergía, al ser una unidad autogestionada, desarrolla saberes propios del trabajo asociado, que se caracterizan, entre otras cosas, por: “la apropiación colectiva de los medios de producción, distribución igualitaria de los frutos del trabajo y gestión colectiva de las decisiones relativas a la utilización de los excedentes y a los rumbos de la producción” (Tiriba, 2012: 11). Y al ser ésta una experiencia de construcción colectiva y democrática debe existir una socialización de los saberes asociados a cada una de las labores a desarrollar, sea decisión o ejecución; todo de manera solidaria y colaborativa, en contraposición con el capitalismo, que se sustenta en la competencia.

Nosotros no competimos entre nosotros, por un puesto, cargo posición, no se po', etcétera. Se genera otra plataforma de intercambio de conocimiento, a diferencia del capitalismo que es que el conocimiento es tu herramienta de trabajo, y de competencia po', o sea, un maestro carpintero versus un jornal tiene ciertos conocimientos que el jornal no tiene y eso es lo que le permite ganar más plata que el jornal ¿cachai? Entonces, por eso los maestros están celosos con su conocimiento ¿te fijai? Como que sienten de alguna forma, como que eso, es algo que ellos han aprendido con esfuerzo, o adquirido con esfuerzo. Aunque, por lo general, es un traspaso también de conocimiento po', familiar, o que fuiste ayudante de algún maestro en específico ¿cachai? Como eso es, como, en general en la constru... Acá como no está ese factor de competencia, hace que los compas se enseñen las cosas po', ¿cachai? Con el afán de que todos seamos productivos. –Pedro.

Al ser el trabajo un ejercicio transformador que produce satisfactores para las necesidades humanas, comprenderemos que éste es un aspecto que trasciende todos los ámbitos en los que se desarrolla la Cooperativa. Ergo, resulta interesante comprender cómo satisfacen la necesidad de creación, la cual, se evidencia con aquello que formalmente constituyen los rubros de esta organización:

- a. Ingeniería y Montaje Eléctrico: La instalación eléctrica es una necesidad, a partir de la cual, quienes conforman CoEnergía, emplean su fuerza de trabajo para la creación de uno o varios proyectos capaces de satisfacerla, usando como medio las capacidades y saberes que tienen a disposición, a saber: cálculo y diseño de sistemas eléctricos, tableros de fuerza y control, montajes simples (electricidad domiciliaria), montajes complejos (electricidad industrial), etc.
- b. Arquitectura y Construcción: Al igual que en el ámbito anterior, existen necesidades de esta área que requieren de determinados satisfactores, para los cuales se emplean los conocimientos y aplicaciones con las que cuenta la

Cooperativa, que pueden tener como producto(s), obras gruesas, terminaciones, remodelaciones, etc.

En este sentido, existe una reapropiación del proceso de trabajo, donde en todas las áreas se emplean sus factores elementales que bien señala Marx (2010: 186), a saber: “la actividad orientada a un fin, o sea, el propio trabajo, su objeto y sus medios”. De esta forma, el trabajo desarrollado por CoEnergía tiene como fin satisfacer las necesidades demandadas en los ámbitos de a) y b) ya señaladas, cuyo objeto es la transformación del material en un producto (por ejemplo, la conversión de tornillos, láminas cables, barras, disyuntores, fusibles, etc., en un tablero eléctrico), y sus medios; las herramientas (martillo, taladros, desatornilladores, alicates, pinzas de punta y corte, detectores de voltaje, etc.) y saberes (ingeniería, montaje, arquitectura, construcción, etc.) que tienen a su disposición.

Esta actividad creadora constante en CoEnergía, se ve reflejado en el intercambio de roles en el trabajo, donde cada cual puede transformarse en educador/a aplicando su experticia de manera formativa a las compañeras y compañeros, como también transformarse en educando al acompañar en materias en las que tiene menor manejo para ampliar y fortalecer su gama de saberes. Esto se traduce también en la creación de materiales para la autoformación como, por ejemplo, placas (auto)educativas con circuitos que les permite a las trabajadoras y trabajadores probar, cablear, hacer y armar distintos circuitos; presentaciones en power point sobre cómo hacer distintas labores; videos tutoriales sobre técnicas de soldaduras, etc.

d) Identidad

Lo anterior es desarrollado no sólo con el afán de establecer una paridad en términos de saberes técnicos, sino que la (auto)educación asegura también el recambio de roles al interior de la Cooperativa: a medida que crezca el número de faenas y/o labores que desarrollar, mayor deberá ser el número de personas capacitadas

para poder llevar esto a cabo, y con ellas alguien que pueda hacerse responsable de velar por el correcto desarrollo de estas, a saber, jefes/as de obras/proyectos.

De la mano con esto, resulta fundamental potenciar las aptitudes de trabajadoras y trabajadores en las asambleas e instancias mancomunadas de toma de decisiones, puesto que, al tratarse de una unidad autogestionada, las determinaciones que se tomen deben ser fruto de discusiones que representen el sentir colectivo de CoEnergía. Con ello, se refuerza la identidad del colectivo, la cual permite a quienes conforman la organización apropiarse del proyecto que han construido, y comprenderlo, no sólo para perpetuarlo, sino que para profundizarlo e incluso aportar a su crecimiento.

e) Libertad

Con lo anterior, se reafirma esta suerte de proyecto político-productivo-pedagógico, en la medida de que los procesos (auto)educativos “dan impulso y continuidad a los espacios asamblearios y participativos de toma de decisiones colectiva” y, con ello, quienes dinamizan estas instancias se convierten en:

potenciales intelectuales orgánicos que, además de conocimientos y saberes específicos, aportan su capacidad organizativa y directiva al proceso de enseñanza-aprendizaje que allí se despliega, imprimiéndole una intencionalidad claramente política a estos proyectos (Ouviña, 2012: 7).

Aun así, estos procesos, gestados entre múltiples contradicciones con las distintas formas de opresión, han sabido sobreponerse a estos obstáculos, logrando cimentar las bases para proyectarse desde el movimiento popular, irradiando su (auto)educación en otros espacios, organizando, articulando y consolidando las distintas redes que en dicho movimiento se gestan, lo que, en definitiva, fortalece su autodeterminación y, con ello, contribuye a satisfacer la necesidad de libertad.

VII. CONSIDERACIONES FINALES

A partir de lo anterior, se esbozan posibles respuestas a las preguntas planteadas al inicio de este escrito, a saber: ¿de qué manera las prácticas generadas en la autogestión productiva influyen para desalienar el trabajo? Y ¿qué prácticas (auto)educativas son posibles de identificar en el trabajo autogestionado? Como bien vimos, los procesos (auto)educativos son una pieza fundamental para el desarrollo y proyección de la autogestión productiva que se diferencia del modo de producción capitalista el cual busca conocimientos segmentados y específicos, fomentando la competencia y la división social del trabajo, por el contrario, los proyectos autogestionarios generan, de manera autónoma, una intencionalidad política para rearticular aquello fragmentado por el capitalismo, propiciando mecanismos de desalienación.

El análisis de este tipo de experiencias, con sus vicisitudes, aciertos y dificultades, permite, desde la práctica, comprender formas concretas mediante las cuales se combate la enajenación, más allá de los aspectos técnico-productivos, sino que permite complejizar y enriquecer la concepción que se tiene del trabajo desde una mirada integral. En este sentido, el mismo concepto de alienación se problematiza más allá de la escisión productor/a-producto, trabajo manual-intelectual, abordando otras dimensiones del ser humano en esta problemática, el cual, al atravesar procesos de desalienación, proyecta reencuentros con su condición de ser genérico al decir de Marx, volviendo a relacionarse “consigo mismo como un ser universal y por eso libre” (Marx, 2013: 40).

Junto con ello, las prácticas (auto)educativas que ocurren en el cotidiano y los espacios formales que genera CoEnergía, permite satisfacer las necesidades entendimiento, como bien pudimos ver. En el caso de aquellas que se desarrollan, en y desde la Cooperativa, abordan las necesidades de participación; la elaboración del material productivo y (auto)educativo, las de creación, la generación de espacios de cohesión, las de identidad,

y la autonomía y autodeterminación, las de libertad. Éstas, en un escenario ideal, podrían vincular a quienes se imbrican en ellas con su vida misma, lo cual no ocurre en el caso de ésta organización, en la medida de que aún autogestionando su trabajo, éste es, de igual forma, vendido al mercado, debido a que se insertan en un contexto capitalista donde someten sus cuerpos a pautas marcadas por este sistema.

De lo contrario, si su producción pudiese satisfacer de manera directa todas las necesidades, se podría extinguir definitivamente la alienación. Pero ello no pasa, sólo por el cambio del modo de producción para la subsistencia, sino un cambio total en las formas de relacionarse, lo cual propiciaría la creación de una economía para la vida, la que:

se debe ocupar de las condiciones que hacen posible esta vida a partir del hecho de que el ser humano es un ser natural, corporal, concreto y necesitado (sujeto de necesidades). Se ocupa, por ende, particularmente, de la *producción y reproducción* de las *condiciones materiales* (biofísicas y socioinstitucionales; económicas, ecológicas, culturales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos y, por tanto, del acceso a los valores de uso que hagan posible esta satisfacción y este goce; que hagan posible para todos y todas (Hinkelammert *et al.*, 2014: 25).

Si bien este horizonte parece lejano, la comprensión de este tipo de prácticas que caminan hacia allá, enriquecidos por la teoría nos permiten imaginar espacios de esperanza, que día a día podemos ir prefigurando en nuestro quehacer cotidiano. Al decir de Galeano, la utopía: “Está en el horizonte, yo me acerco dos pasos y ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve, para caminar” (Galeano, 2001: 230).

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (2016). *Tesis de Filosofía de la Historia. Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
- Bueno Fischer, María Clara y Tiriba, Lia (2009). “Saberes del trabajo asociado”. En: Cattani, Antonio David; Coraggio; José Luis y Louis Laville, Jean, *Diccionario de la otra economía* (pp. 325-331). Buenos Aires: Altamira.
- Canales, Manuel y Duarte, Klaudio (2012). “La educación popular como metodología de investigación. Anticipaciones freirianas”. En: Villasante, Tomás *et al.*, *Construyendo democracias y metodologías participativas desde el sur* (277-288). Santiago: Lom Ediciones.
- CoEnergía (2018). Cooperativa de Trabajo Coenergía. [En línea] 6 de 10 de 2018. <https://www.facebook.com/coenergia/>.
- Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI Editores.
- Freire, Paulo (2004). *Pedagogía de la autonomía*. Sao Paulo: Paz e Terra.
- Galeano, Eduardo (2001). *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Catálogos, 2001.
- Garcés, Mario (2003). *Crisis social y motines populares en el 1900*. Santiago: Lom Ediciones, 2003.
- Garcés, Mario (2002). *Recreando el pasado: Guía metodológica para la memoria y la historia local*. ECO, Educación y Comunicaciones. Santiago
- Ghiso, Alfredo (2015). “Profesionalización de pedagogos sociales en latinoamerica. Otra lectura a los tránsitos entre la educación popular y la pedagogía social”. *El Ágora USB*, 16(1), 63-75.
- Gramsci, Antonio (2013). *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- Gramsci, Antonio (2011). “El privilegio de la ignorancia”. En: Hillert, Flora *et al.*, *Gramsci y la educación. Pedagogía de la praxis y políticas culturales en América Latina* (pp. 13-68). Buenos Aires: Editorial Novedades Educativas.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2014). *Hacia una economía para la vida: preludeo a una segunda crítica de la economía política*. La Habana: Editorial filosofi@.cu/Editorial Caminos.

- Jappe, Anselm (2013). ¿Trabajo abstracto o trabajo inmaterial? Recuperado el 08 de junio de 2020 de: www.marxismocritico.com/2016/10/03/trabajo-abstracto-o-trabajo-inmaterial/
- Jara, Oscar (2015). *La sistematización de experiencias. Práctica y teoría para otros mundos posibles*. s.l.: Caracol/El Apaño de los piños/Editorial Quimantú.
- Löwy, Michael (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Marx, Carlos (2010). *El Capital. Tomo I. Libro I. Proceso de producción del capital*. Santiago: Lom Ediciones, 2010.
- Marx, Karl (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Barcelona: Editorial Yulca, 2013.
- Marx, Karl (1987). *Miseria de la Filosofía*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl (2016). *Tesis sobre Feuerbach*, ed. de Carlos Lincopi. s.l.: Comité Editorial de Marxismo & Revolución, 2016.
- Max-Neef, Manfred, Elizalde, Antonio y Hopenhayn, Martín (1993). “Desarrollo y necesidades humanas”. En: Manfred, Max-Neef, *Desarrollo a Escala Humana* (pp. 37-82). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Muñoz, Ignacio y Cofré, Roberto (2016). “Autoeducarse Asambleariamente y Reeducar Severamente al Estado con Autogestión y Lucha Antisistémica”. En: Muñoz Cristi, Ignacio y Pinto, Roberto Cofré, *Educación popular autogestionaria. Comunidad, prácticas y política pedagógica desde el Movimiento de Pobladoras y Pobladores en Lucha* (pp. 9-26). Santiago: Poblador Ediciones.
- Musto, Marcello (2015). “Revisitando la concepción de la alienación en Marx”. En: Musto, Marcello (Ed.), *De regreso a Marx: nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual* (pp. 171-208). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Octubre.
- Ouviña, Hernán (2012). “Educación popular y disputa hegemónica. Los aportes de Antonio Gramsci para el análisis de los proyectos pedagógico-políticos de los movimientos sociales”. *OSERA*, 6, 1-17.
- Ouviña, Hernán (2017) “Las enseñanzas de Marx: educación popular y formación política. Gramsci en América Latina”. [En línea] 15 de marzo de 2017. [Citado el: 19 de diciembre de 2018.] <https://>

- gramscilatinoamerica.wordpress.com/2017/03/15/las-enseanzas-de-marx-educacion-popular-y-formacion-politica/.
- Rebellato, José Luis (2009). El aporte de la educación popular a los procesos de construcción de poder local. *Intelectual Radical*. s.l.: Nordan.
- Regalado, Roberto (2006). *América Latina entre siglos. Dominación, crisis, lucha social y alternativas políticas de la izquierda*. La Habana: Ocean Sur.
- Reyes, Leonora (2009). “Educando en tiempos de crisis. El Movimiento de Escuelas Racionalistas de la Federación Obrera de Chile, 1921-1926”. *Cuadernos de Historia*, 31, septiembre, Departamento de Ciencias Históricas, 91-122.
- Reyes, Marcelo y González, Juan (2018). “La autogestión productiva: haciendo camino al andar”. Entrevista a Flores, Sebastián y Canales, Patricio. *Alerta Educativa*, 02 de abril de 2018. Recuperado de <https://www.agenciadenoticias.org/alerta-educativa-227-la-autogestion-productiva-haciendo-camino-al-andar-podcast/>
- Tiriba, Lia (2012). “Escuelas del trabajo. Reflexiones sobre fábricas ocupadas y recuperadas por los trabajadores”. *OSERA*, 6.
- Vitale, Luis (2011). *Interpretación marxista de la Historia de Chile. Volumen III (tomos V y VI)*. Santiago: Lom Ediciones.

• LUCHAS SOCIALES
Y CONYUNTURA POLÍTICA



LAS CALLES SUDAMERICANAS PERSISTEN Y ANUNCIAN LO QUE VENDRÁ

Bajo el Volcán, año 1, núm. 2 digital, mayo-octubre 2020

Salvador Schavelzon¹

Recibido: 25 de febrero, 2020

Aceptado: 10 de marzo 2020

RESUMEN

Los meses de octubre y noviembre de 2019 trasladaron el protagonismo político a las calles en varios países latinoamericanos. En Colombia y Chile, gobiernos de derecha que venían de imponerse electoralmente, encontraron fuertes protestas, que iniciaron 2020 sin solución de continuidad. Aún sin respuestas a la altura de la movilización, parecen abrirse caminos de imaginación política de lo que antes era impensable.

Palabras clave: movilización, latinoamerica, protestas.

ABSTRACT

The months of October and November 2019 brought political prominence to the streets in several Latin American countries. In Colombia and Chile, right-wing governments that had come to impose themselves electorally, encountered strong protests, which started 2020 without a continuity solution. Even without answers at the height of the mobilization, paths of political imagination could open up of what was previously unthinkable.

Keywords: mobilization, Latin America, protests.

¹ Profesor investigador, Universidad Federal de San Pablo.

INTRODUCCIÓN

No se trata en este texto de especular la revolución deseada a partir de protestas disímiles. Estas no abren un escenario de cambio real a la vuelta de la esquina. El sistema está asegurado, protegido por un control que desafía las luchas como fuerza omnipresente, en un plano bien alejado de las discusiones de distintas identidades políticas en disputa por el voto. Las insurrecciones urbanas se muestran potentes en un contexto de neoliberalismo globalizado, donde el conflicto con el capital no se reduce a fábricas y recorre las metrópolis invadiendo todo espacio, sin tiempo ajeno a la lógica de valorización.

Pese a que todavía no sabemos a dónde las protestas nos llevan, ni cuáles son las tareas que las preceden o suceden, la forma levantamiento general de la población parece encontrar un espacio de disputa. Al mismo tiempo, hasta ahora vemos que estas formas no vulneran directamente la fortaleza del sistema, pero son la modalidad que hoy toma la protesta como camino que puede constituirse en quiebre posible, siempre que encuentre la forma de mantenerse con consistencia y magnitud, y así forzar cambios.

En este texto, tratamos de recorrer la coyuntura sudamericana reconstruyendo contextos de cada país, que nos permitan entender dónde estamos. Entre avance de la derecha, la vuelta del progresismo y el movimiento de las calles, que nos pone nuevas cuestiones, buscaremos describir un momento especial, con algunas intuiciones sobre la importancia de la lucha autónoma que no esté presa a la lógica institucional, y la evidencia de que nos encontramos en un tiempo político nuevo.

En Ecuador, el sucesor de Rafael Correa, Lenin Moreno, su antiguo vicepresidente devenido rival, enfrentó 11 días de rebelión que revirtieron medidas impopulares, especialmente el fin de la subvención a los combustibles, vigente por décadas, siguiendo recomendación del FMI. Como en Chile y Colombia, la impug nación

de las calles ecuatorianas no parece traducirse en apoyo político para opositores. El correísmo buscó entrar sin éxito en el escenario de protestas.² Las organizaciones indígenas, con alto protagonismo, dejaban claro que no querían ni a Lenin ni a Correa. Es difícil ver la solución en quien poco antes criminalizaba protestas y militarizaba territorios indígenas en busca de mineral para empresas extranjeras.

En gran medida, una indignación generalizada tiene como elemento constitutivo y unificador el desencanto con las alternativas políticas existentes, y con todo lo que el sistema representativo de partidos tiene para ofrecer, esto es, la continuidad del neoliberalismo y un modelo de desarrollo y civilización marcado por la exclusión y el individualismo. Crisis de representación y política, sin horizonte de cambios o alternativas en curso, ni abierto en alguna dirección. Las décadas que pasaron de las dictaduras, la decepción política de las experiencias de gobiernos democráticos, la ausencia de un horizonte socialista, del común o alternativo viable, hacen que no haya un camino, sino un vacío de respuestas, que no por tanto elimina el problema, ni la necesidad de disputar desde donde sea posible.

En ese sentido cabe pensar los recientes estallidos en un largo ciclo de luchas contra la globalización capitalista y la gestión neoliberal de la crisis, con semejanzas, así, con los levantamientos, protestas y revueltas populares como el de junio de 2013 en Brasil, el 15M de 2011 en España y Occupy Wall Street, junto a otros en todo el mundo. También la ola anterior, que incluye la aparición del zapatismo en 1994, la batalla de Seattle en 99, las rebeliones indígenas y urbanas de Bolivia y Ecuador, o diciembre de 2001 en Argentina. Estas protestas fueron convocadas por diversos disparadores, pero cuestionan rápidamente toda la situación política general, empleando internet y de forma descentralizada, sin las viejas herramientas

² Conaie tilda de “oportunistas” las declaraciones de Rafael Correa sobre fallecidos, heridos y detenidos. El Comercio (www.elcomercio.com)

de la clase trabajadora, ni el alcance tradicionalmente limitado de las luchas sindicales: un desorden de explosión política que interrumpe la normalidad y crea un encuentro masivo en las calles que quiere cambios y no se contenta con poco.

A pesar de la centralidad que aún ocupa la figura de Evo Morales, la actual crisis boliviana también puede leerse como una crítica política a las instituciones y el gobierno, en la medida en que un elemento clave es la pérdida de apoyo popular mayoritario. La caída de Morales se inicia con la derrota en el referéndum de 2016 por la reforma para intentar una nueva reelección. La derecha ocupa el gobierno, después de 21 días de protestas contra el resultado electoral, pero tampoco afianza para sí un apoyo o consenso que garantice estabilidad en la detención del poder político. Las elecciones convocadas para mayo de 2020 abren la posibilidad de un retorno del MAS, con nuevo candidato a presidente, o el inicio de una transición comandado por fuerzas de centro o derecha.

El enfrentamiento entre progresistas y viejas o nuevas derechas está en pie. Se revitaliza en tiempo de elecciones y envuelve a muchos latinoamericanos, en especial las clases medias altas y tradicionales, alrededor de quienes se juega todo el juego mediático de la política institucional, y que viven esa oposición como el marco al que se reduce la política. Con la persistencia de la crisis, el deterioro del poder adquisitivo de las clases medias, la evidencia de un poder político que no resuelve la libertad, la igualdad, la mejoría que promete, mantiene abierto un conflicto que tiende a fomentar una situación inflamable sin dirección ni “proyecto”.

El progresismo y la izquierda gobernaron la mayoría de los países latinoamericanos en la segunda mitad de la primera década del siglo. El modelo de consumo y crédito, que se tornaría endeudamiento y destrucción territorial, conquistó el voto de las clases medias bajas para estas administraciones, sin garantizar servicios públicos de calidad y acceso a un bienestar que permitiría definir a estos sectores, foco de la propaganda sobre el legado progresista, en verdaderas clases medias y no pobres de vida precaria. A pesar del apoyo popular y fuerza institucional consolidada, poco

puede decirse de cambios estructurales que afecten un modelo desigual, de desarrollo y pacto con las elites, que se beneficiaron individualmente de una coyuntura de crecimiento económico, sin ninguna renuncia a sus privilegios en el acceso al comando estatal de la economía, con favorecimiento en obras de infraestructura, contratos, y otros beneficios. El avance de la derecha que representa directamente estas élites, así, no podría realizarse sin un deterioro del apoyo popular a estos sectores políticos de origen de izquierda, que muestra la dificultad para movilizar de manera auténtica y verdadera a su favor población o base de apoyo, más allá del eventual voto.

En la segunda década del siglo vimos la constatación de la inviabilidad del progresismo como proceso emancipatorio. Volvieron los tratados bilaterales de libre comercio, la militarización de favelas y territorios indígenas con recursos naturales, la represión y criminalización de protesta social, el desarrollismo destructivo y con lógica de rapiña, no de distribución. No de soberanía, sino de inclusión en las relaciones capitalistas, el trabajo y la financierización de la vida, con endeudamiento y precariedad. En algunos países, donde la crisis se mostró más fuerte, el progresismo no tuvo tapujos en aplicar fuertes ajustes de austeridad, siempre priorizando los mercados financieros, en la distribución de recursos estatales. La combinación de neoliberalismo, control social y modelos de organización de la vida pautados por el capital, no se cuestionaría ni matizaría, aunque de hecho haya diferencias con la derecha en el formato de políticas públicas, cultura y derechos humanos.

Lo que en los encuentros del Forum Social Mundial al inicio del ciclo era el encuentro de una militancia inspirada por el zapatismo, de un lado, y Chávez como promesa de un camino posible más allá del neoliberalismo desde otro lado, estatal, es hoy su versión deteriorada, con un gobierno autoritario y hambre, en Venezuela, y una disputa partidaria en la región que abandonó la pretensión de realizar cambios estructurales. Los frutos del zapatismo, por su parte, dieron lugar a la lucha por autonomía en todo el continente, en un activismo anti estatal, verde, feminista,

por lo común que forma parte de la cultura de la militancia, que desarrolla cambios de costumbres, sobre cómo comer, menstruar, amar, y que es central y estratégica en la dinámica de la revuelta y levantamiento de las calles, instalado en nuestra política de hoy, pero marginal, si no se conecta con la dinámica del trabajo, su interrupción, y las mayorías explotadas en movimiento.

En un escenario inestable, la derecha de Mauricio Macri, que viene a dar cierre a los años progresistas, no logra su reelección en Argentina, ante un deterioro económico pronunciado. En Brasil de Bolsonaro, las promesas de mano dura contra la corrupción se desarman en poco tiempo, ante viejos y nuevos actores políticos que ya vienen con las viejas prácticas del poder incorporadas. Sin los buenos resultados económicos prometidos, aunque sin crisis económica fuera de control por parte del capitalismo brasileño, el apoyo al gobierno de Bolsonaro aún no entra en curva de apoyo descendiente, pero en conflictos internos pierde el control del partido político con que ganó la elección, no afianza apoyo popular masivo y para disputar la reelección dependerá exclusivamente de la efectividad de los lugares comunes retóricos que movilizan votantes convencidos por razonamientos conservadores. En Colombia, la complicidad del gobierno de Duque con un proyecto de muerte y de guerra no declarada contra los que luchan es inoculable, y las movilizaciones acompañan el deterioro de su apoyo.

La vuelta a las calles no anuncia una crisis del sistema, pero abre un momento de indefinición. La falta de respuestas convive con la presencia de líderes mediáticos, actores políticos insoslayables, al mismo tiempo depositarios de devoción y denostados como corruptos o totalitarios. Evo Morales, Cristina Kirchner, Inácio “Lula” Da Silva ocupan lugares similares, persecuciones, centralidad mediática en momentos de redefinición del poder, una base electoral garantizada pero también el mayor porcentaje de voto negativo y pérdida considerable del apoyo de otrora. Contra ellos, los opositores crecen más, muchas veces favoreciendo el camino para líderes personalistas de derecha, en distintos países.

Se trata de un eje de oposición izquierda-derecha, o más propiamente neoliberalismo con tinte social progresista, de inclusión, contra un neoliberalismo económico con política social conservadora, liberal en la economía y conservador en las costumbres, como dice la derecha del Brasil y otros lugares. No hay perspectivas de una nueva izquierda, o un proyecto post neoliberal que pueda mostrarse como alternativa desde dentro del juego institucional. Desde afuera, más allá de luchas y victorias defensivas puntuales, no hay tejidos de organización consistentes que amenacen el *status quo*.

Las calles en buena medida se leen y viven como oposición a los gobiernos. Pero no se reducen a esto. Otro eje opone la representación, los partidos y candidatos que componen ese escenario de ideas, con una política que descrea que el sistema dependa del teatro institucional-electoral. En este plano se torna visible la dimensión de la gobernanza neoliberal y de una conflictividad que envuelve un capitalismo en mutación, que ubica al trabajo en otro lugar, entendiendo sus características de valorización desorganizada, dependiendo de logística, imponiendo un modo precario y no conectado a las fuerzas políticas tradicionales.

Si miramos esta sensibilidad política no neoliberal y no institucional partidaria, que se opone a lo existente sin propuestas o formas organizativas con liderazgos o mensajes unificados, pero busca horizontes y actúa de forma imprevisible, entendemos una marca autónoma que encuentra presencia importante en la política de hoy, en oposición –aunque también con posibles articulaciones eventuales– con la lógica populista, o de izquierda estatal, progresista, nacionalista o socialista. En este sentido se entiende que el PT de Brasil, con el propio Lula da Silva y su candidato, ex alcalde de San Pablo en 2013, entiendan las jornadas de junio de 2013 con signo conservador y las imaginen como parte de conspiraciones imperialistas.³ Estas protestas surgieron con los gobiernos pro-

³ Lula acusa EUA de promover manifestações de Junho de 2013 com o objetivo de derrubar Dilma (revistaforum.com).

gresistas, como el 15M español. La heterogeneidad de las protestas da lugar a que se atribuya un sentido opuesto a la izquierda, o una ambigüedad que puede tener signo político indefinido.

En la búsqueda de horizontes, las luchas colocan en el centro la cuestión medioambiental, indígena, de tratados de libre comercio con impacto en las economías locales, la territorialidad, lo comunitario y la autonomía de formas de vida posibles o resistentes, no sólo rurales o selváticas sino también urbanas, centradas en la vida, el agua, la tierra, como acceso al suelo y la vivienda. También contra el trabajo, o de reapropiación del trabajo hecho para otros. Esta “agenda” que en realidad refiere a imaginarios y modos de existencia y tiende a alejarse de las “agendas” de la izquierda populista o estatal, están también en forma de modos de vida, de consumo, individualismo, competencia y mercantilización de la vida.

Hay algo de absorción de esta política en algunos cuadros del progresismo, especialmente cuando dejan el poder, o las izquierdas militantes y “críticas” que sin embargo no se emancipan de las líneas políticas de la izquierda mayoritaria. Lo que se impone especialmente, sin embargo, es no abrir puertas a estas agendas, que la izquierda institucional sabe que es contrapuesta al proyecto político que ellos asumen como inevitable. En los próximos años veremos, sin embargo, algo de margen para que luchas anti mineras en la cordillera de los andes, por el agua en Colombia y otros países, por la selva y los pueblos indígenas en la Amazonia y otros lugares, obtenga algo de apoyo de las izquierdas fuera del gobierno, cuando los gobiernos son conservadores, pero también indiferencia o ataque cuando la izquierda está en el poder.

En el gobierno, la izquierda y el progresismo osciló entre dos lugares. Por un lado, la forma democrática y liberal, con política partidaria orientada a ocupar las instituciones y, una vez en ellas, gobernar sin ninguna medida distributiva que cuestione las elites, sin asumir una violencia de los de abajo, sin subir impuestos ni afectar al poder económico concentrado. El progresismo neoliberal o el de la adecuación al poder sin tensión o miramientos (Fraser, “Trump o el fin...”). La otra posición se alinea con una izquierda

autoritaria, no liberal, sea porque revive formas caudillescas clásicas en el poder nacionalista o conservador latinoamericano, o desde tradiciones de un socialismo de Estado, de una izquierda vertical y desarrollista, no democrática. Ambas alimentan mitos de cambio, con guiños a las masas (contra la oligarquía y las élites), y que entonces aparece como justificación de una ocupación poco republicana de las instituciones. En los dos casos, se trata de tendencias que se viven sin ruptura real con el poder económico favoreciendo generalmente nuevas elites y sin realmente encabezar un proyecto emancipador.

La segunda tradición o tendencia, más desordenada, heterogénea y con elementos populares en su composición, se propone realizar cambios desde el Estado y es la fuente de gestos importantes del kirchnerismo, medidas concretas en Venezuela, o políticas sociales en Bolivia y Brasil que son continuadas por nuevos gobiernos, porque su sentido inmediato es electoral. Si una izquierda es liberal, la otra se acerca al nacionalismo y sin cambios profundos, muestra una rápida adecuación a las peores prácticas desde el poder, que determina después de su salida toda una dimensión política dirimida judicialmente.

A continuación presentaremos la situación de Brasil, Bolivia, Argentina y Chile, con sus matices que permiten completar un panorama parcial sobre la política sudamericana. En Argentina vemos un retorno del progresismo, con una figura que no se muestra cerrada a convocar a toda la familia peronista del poder, los pactos con empresarios y la búsqueda de un capitalismo sin choques, ni gestos populares bruscos, con que se caracteriza a la juventud peronista que asume continuidad con el peronismo socialista de los '70. El triunfo de Alberto Fernández, autodefinido como "liberal progresista" (www.elobservador.com.uy) con Cristina Kirchner como vicepresidenta, muestra que la llegada de la derecha al poder no instauro un periodo definitivo. La estrategia de sacar a Cristina del primer plano, acosada por causas judiciales que podrían haberla llevado a la prisión durante la campaña, y la busca de un candidato que neutralize ese voto negativo, fue la salida que en

Bolivia no pudo producirse, y generó la crisis política que derivó en la renuncia de Evo Morales. También fue una dificultad en Brasil, con la insatisfactoria gestión de Dilma Rousseff, desde el punto de vista del propio partido, como factor que contribuyó a la derrota.

Después del Impeachment y prisión de Lula, la situación en Brasil es opuesta a la Argentina, anunciando una posibilidad para varios países de la región. La derrota del progresismo se da con la aparición de un nuevo líder con apoyo popular, esta vez de derecha. La falta de un despegue económico, el desencanto político generalizado que retrae la población a un cotidiano alejado de las cuestiones políticas institucionales, marca un contraste con la movilización de argentinos, bolivianos y chilenos, donde se respira política prácticamente en cualquier conversación. Bolsonaro arrebató a la izquierda el lugar de canalizar políticamente la indignación.

Derecha oscurantista, neoliberal, militarista, en Brasil; progresismo neoliberal, de explotación minera pero derechos humanos y políticas de inclusión, en Argentina; e Impasse en Chile y Bolivia, sin horizonte de solución electoral, en el primero, y con una promesa de Convención Constituyente que para muchos, y mirando la experiencia de Bolivia, solo parece postergar el problema. Horizonte electoral para el retorno del MAS, en Bolivia, pero sin Evo Morales, y con una derecha que ni lenta ni perezosa ya está ejerciendo el poder.

A continuación recorreremos las coyunturas recientes de estos países como piezas de un cuadro político latinoamericano común, que se encuentra en movimiento, pasando por cambios traumáticos, fin de ciclos y reconfiguraciones que nos permiten componer un mapa político de dificultades y alguna posibilidad.

Brasil

El proceso brasileño tuvo un punto de inflexión en junio de 2013. Hasta entonces, había hegemonía política del Partido de los Trabajadores, aunque debe aclararse que este nunca obtuvo la mayo-

ría congresal y, desde el primer gobierno, fracasó en el intento de crear una base automática de apoyo, con el escándalo del *Mensalão* (sobornos mensuales a políticos de distintas fuerzas para garantizar ese apoyo). Sin este apoyo, el PT cerró una alianza más costosa en términos políticos, configurando un acuerdo de co-gobierno con el PMDB, partido que nace como oposición autorizada durante la dictadura (cuando el resto de los partidos era proscrito) devenido en contenedor de caudillos regionales, familias del poder y candidatos del sistema, con mandatos comprobables y espacio para invertir económicamente para la elección de una banca o una alcaldía en algún lugar del país.

Esta alianza con Dilma Rousseff se tradujo en el acuerdo electoral que llevó a Michel Temer a la vicepresidencia del Estado y presidencia del congreso por dos mandatos (2010-2014, 2014-2016), interrumpido el segundo por destitución, dejando el gobierno en manos del hasta entonces partido aliado, que llevaría adelante un gobierno conservador, aunque sin grandes rupturas en lo establecido hasta entonces.

Sin mayoría propia, en un sistema mixto entre presidencialista y parlamentarista que exige pactos, el PT tenía popularidad ante la sociedad y capacidad de encabezar una línea política, que fue la progresista. El PT, había nacido como herramienta de los trabajadores contra la dictadura, en la defensa de sus intereses de clase, y expresión de una izquierda que tenía como horizonte la revolución brasileña, pero terminó administrando el capitalismo brasileño en época de crecimiento y bonanza. Los bancos del Brasil fueron los que más ganaron en la historia reciente mundial, el Estado transfirió recursos inconmensurables para grandes empresas, los empresarios amigos del poder construyeron fortunas con créditos estatales y se expandieron creando grupos monopólicos o multinacionales, con negocios facilitados desde el gobierno.

Habría en los años del PT una expansión universitaria y del sistema gratuito de salud, pero se estaría lejos de la revolución en educación y salud necesaria para que el país pudiera contar con servicios de calidad al alcance de todos. En lugar de eso, los recur-

sos del país siguieron la lógica de un poder político subordinado a los mercados. El Estado brasileño lideró también la misión de paz en Haití, que sirvió de ensayo para desarrollar después, en Río de Janeiro, una ocupación militar de las favelas, desde la lógica del control de la pobreza con métodos militares. Se expandió el encarcelamiento y las muertes violentas alcanzaron cifras de países en guerra. A pesar de la retórica del gobierno, que hablaba de decenas de millones de pobres accediendo a la clase media, la inclusión social quedó en el plano del consumo que se sintió en las clases populares, con compra de autos, electrodomésticos, construcción, con posterior alto nivel de endeudamiento.

Diez años de gobierno desde 2003, cuando asume Lula da Silva, fueron el periodo al que hoy se refiere como lulismo: crecimiento con inclusión, mientras la gobernabilidad neoliberal daría ganancias sin precedente para el sector financiero, en un capitalismo de matriz exportadora que encontraría, como en toda la región, abultados ingresos con el agronegocio, la minería y otros recursos naturales. En 2010 asume Dilma Rousseff, su anterior ministra de minas y energía, y después *Chefe da Casa Civil*, especie de ministro articulador, a cargo del PAC, Programa de Aceleración de Crecimiento, a cargo de obras por todo el país, incluyendo la polémica represa de Belo Monte, cuyas empresas concesionarias financiarían las siguientes elecciones y que es un monumento de destrucción y hoy amenaza un gran río, después de haber destruido para siempre la vida de comunidades tradicionales e indígenas desplazadas de sus territorios. La obra sería un símbolo, por la destrucción, el costo, y la falta de retorno y funcionalidad (Pinto, “Belo Monte vai Quebrar”).

En 2013 el aumento de veinte centavos de Real en el precio del transporte urbano en las desataría un levantamiento popular en cientos de ciudades que mostraría el descontento latente. Se iniciaría en São Paulo, gobernada por Fernando Haddad, del PT, pero se expandiría por todo el país. La oposición a una causa dependiente de diversas administraciones en todas las grandes ciudades, mostraría un rechazo a toda la clase política, en sus diver-

sas administraciones, con repercusión nacional, que expresaba un desgaste del PT, pero que no se limitaba a ello, era generalizado. La lógica de las protestas era de expansión sin dirección, permitiendo que se sumen a ella sectores diversos y heterogéneos, con diferencias expuestas y sin síntesis ni dirección unificada. La izquierda saludó estas protestas, pero hoy se fortalece la mirada de que favorecieron la llegada al poder de Bolsonaro, encontrando más bien la idea de que las mismas fueron manipuladas y con signo de derecha (Forum, “Lula acusa...”).

En 2014 llegaría la copa del mundo, dejando un lastre de corrupción para la construcción de mega estadios en estados de gobiernos aliados, perdón fiscal a la FIFA, en la línea de la política nacional de transferencia de recursos para los mayores empresarios, junto a la idea de que la crisis se resolvería apoyando las empresas grandes con recursos estatales, con perdones de deudas (notable, en la expansión de la frontera agrícola) créditos billonarios para empresas líderes que buscarían transformarse en multinacionales, con una expansión de empresas constructoras, de alimentos y minerales para África, América Latina y el mundo (Lupion, 2016).

El gobierno buscaría recuperar el terreno perdido con un mensaje de unidad y fuerza de la nación llevado por el fútbol y un Brasil que se mostraría al mundo como potencia, y así comenzaba a ser reconocido. La derrota de Brasil por 7 a 1 en la final del mundial compone un mal cálculo en que los estadios se volvieron en escenarios donde la clase media alta, con banderas de Brasil, silbaba a la presidenta, quien, por otro lado, encarcelaba activistas contrarios al evento, que había dejado un legado de desalojos, prohibición de venta ambulante, corrupción y chauvinismo (Schavelzon, 2014).

El PT estaba contando las horas, pero no lo sabía. Después del mundial todavía Dilma conseguiría reelegirse. El dinero de la campaña vendría de la más destructiva obra imaginable. Dilma ganó apelando a la urgencia de frenar a la derecha (del PSDB, Aécio Neves) logrando movilizar alto porcentaje de voto crítico de Dilma, que era convocada a impedir un gobierno de ajuste y corte de derechos. A poco tiempo de asumida, con un ministro de economía que había

participado en la formulación del programa de la oposición (el banquero Joaquim Levy), Dilma iniciaría un fuerte ajuste de austeridad, corte de derechos, en una política que haría retraer la economía.

Derrotada en las urnas la derecha tradicional, liberal, pero de origen socialdemócrata, se activa la movilización y reorganización de fuerzas políticas de oposición al PT, que concluiría con la elección de Bolsonaro. En 2015 llegarían protestas multitudinarias pidiendo el impeachment de Dilma, que llegaría a tener una aprobación de menos de 5%, según las encuestas de sondeo de opinión sobre aprobación, y perdería el apoyo del congreso, incluso del PMDB, que en marzo posicionaría a Temer, suspendiendo a Dilma en un juicio político. El PT hablaría de golpe, por carecer de un claro crimen de responsabilidades en la acusación necesaria para iniciar el proceso de destitución, que duraría algunos meses. Pese a la fuerza de la narrativa política, en las elecciones municipales de poco después, el Partido de los Trabajadores volvería a construir alianzas electorales con la oposición del PMDB que la había traicionado, votando por la destitución de un gobierno del que Temer era articulador político. El partido mostraría su vocación de partido del poder, radicalizando discurso, una vez fuera del gobierno, pero con una lógica alejada de la movilización, imposible desde movimientos convertidos en dependientes de fondos estatales. El partido buscaría polarizar el electorado, manteniendo presencia institucional con alianzas con partidos del sistema, y gestiones regionales persistiendo en los consensos neoliberales, e incluso conservadores (Esquerda Diario, 2019).

Desde los medios progresistas de Latinoamérica, la situación del Brasil fue totalmente desinformada. En los diarios leídos por el progresismo, columnas de opinión construyeron un apoyo homogéneo de izquierdas oficialistas y antes disidentes. Fuera de Brasil se tergiversó la falta de apoyo que el PT obtuvo desde la sociedad frente al impeachment de Dilma y la prisión de Lula. El más de un millón de afiliados partidarios no se movilizó y tampoco lo hicieron los barrios populares donde en el pasado obtuvo electores. Tampoco los medios progresistas dieron a sus electores elementos importantes

para entender los procesos judiciales a los que se sometió Lula y otros dirigentes del PT, incluyendo las delaciones de empresarios y políticos donde se puso en evidencia la promiscuidad del poder con empresarios y grandes empresas contratistas del Estado.

El gobierno de Bolsonaro llega con resonancia (Tadei, Bulamah y Schavelzon: 2020) por la radicalidad reaccionaria de sus discursos, que funciona como señuelo de atracción políticamente incorrecta, mientras fortalece el orden y avanza contra derechos. En el poder, el bolsonarismo atendería los sectores económicos, del agronegocio, de los bancos, con más rigor y sin ambigüedades, incluso avanzando contra las organizaciones sindicales, y sin encontrar resistencia. La desmovilización muestra apatía, concentración en una política mediática electoral y de líderes, que va aceptando como normalidad un nuevo gobierno que en lo político no consigue construir una base de apoyo leal, ni fuerzas partidarias que le garanticen sustentación. Sin oposición organizada, Bolsonaro podrá hacerse con la reelección, mientras las consignas de enfrentar el fascismo no logran adherencia ni movilización contraria.

La apuesta de Bolsonaro es de destrucción institucional, desmonte, avance contra todo que impida negocios, abriendo siempre que sea posible una disputa con los símbolos de la izquierda, por ejemplo, en política cultural, defensa del medio ambiente o de derechos laborales. Hay algo de desgobierno como principio de la forma de gobernar de Bolsonaro: tornar al Estado cómplice de crímenes y abusos que debería controlar. La agenda de Bolsonaro es la de banqueros, empresarios del agronegocio, pastores evangélicos, fuerzas de seguridad. Este poder ya era atendido en sus demandas por el PT, Dilma no recibía víctimas de violencia policial, líderes ruralistas fueron premiados con titular de ministerio y perdones de deudas por deforestación, se iniciaron ajustes y reformas laborales más suaves, pero en la misma dirección. No había, en el progresismo, una oposición política real a lo que hoy gobierna. Temer, y después Bolsonaro, radicalizan esta dirección, y anulan cualquier contrapeso o ambigüedad interna que pudiera aminorar la marcha de ese rumbo.

En el contexto latinoamericano, el bolsionarismo se muestra como posibilidad que se ubica en el quiebre de representatividad, en contexto de crisis y junto al fracaso y derrota de la izquierda. El proyecto que defiende es el neoliberal, pero articulado políticamente de modo de superar las dificultades políticas del neoliberalismo. Es una respuesta diferente al mismo problema que señalan las calles: la insuficiencia de las instituciones, el deterioro de las condiciones de vida, el descrédito en la política. Pero si las calles buscan algo más allá del neoliberalismo, el bolsionarismo lo implementa, como fuerza estatal que interviene facilitando negocios empresariales, conectando estructuras políticas con dinámicas de cartel, y movilización de agendas conservadoras articuladas por sectores de las fuerzas de seguridad, iglesias pentecostales y grupos anticomunistas o de poder local, como redes mafiosas que, al igual que el uribismo y el fujimorismo, buscan control conservador de la sociedad y el Estado.

Donde parece que la rapiña es la única norma que organiza las prácticas, la asociación con milicias y apropiadores de tierra deja la idea de que el plan de gobierno es que los negocios asuman el control, incluso donde esto va en contra de la ley, como en la destrucción de la amazonia, con robo de madera, minería ilegal y avance de la frontera agrícola, protegidos ahora por el Estado. No se trata entonces de una dictadura que impone una ley con mano dura, sino más bien el libre arbitrio del lucro desmedido, combinado con cambios legislativos que flexibilizan la economía y eliminan derechos.

La izquierda, en este contexto, parece imposibilitada para salir de su modo de funcionamiento anterior. El repudio generalizado al bolsionarismo se transforma en una expresión cultural de complicidad progresista, pero no en organización, movilización, desobediencia del Estado que comanda. La figura de Lula da Silva, como mesías antibolsonarista, se presenta como límite para la construcción de una izquierda anti sistema. Más bien la izquierda se ampara en la Constitución (redactada por las élites), la democracia e instituciones del orden.

El shock Bolsonaro neutraliza el Partido de los Trabajadores, que pierde la máquina estatal, gana apoyo anti Bolsonarista, pero se desdibuja sin ser más administración viable, opción de gobernabilidad, ni izquierda de lucha y resistencia, lugar abandonado con la llegada al Estado, junto con una constelación de sindicatos y movimientos sociales que después de haber accedido a financiamiento estatal no encuentra un camino de vuelta hacia las calles. La izquierda disidente del PT, que por años representó una posición crítica, tampoco se vuelva a la protesta, y más bien se asimila al lugar de la gestión, con perspectivas de reemplazar el mismo papel que ocupó la izquierda estatal ahora desplazada, pero con la difícil situación de todavía convivir con la misma y coincidir en la mayoría de las posiciones, fuera del contexto político en que nace y siempre existió.

Mirando más a la Argentina de Alberto Fernández que al Chile del levantamiento contra el modelo, la izquierda se lamenta sin ensayar una renovación, sin encontrar un modo de funcionamiento lejos de las instituciones, sea en la construcción de poder territorial autónomo o en la organización social de lucha y resistencia contra el sistema. El deterioro político y la amenaza concretada de derechización reinstaura a Lula da Silva como principal opositor, sin que los balances críticos de su experiencia en el gobierno puedan ser retomados.

Bolivia

La llegada al gobierno de Evo Morales, después de la elección de diciembre de 2005, reorganizó el sistema político boliviano. El apoyo inédito mostraba que no sería con el tradicional juego electoral que las fuerzas desplazadas de la democracia boliviana recuperarían el espacio perdido. La agenda de la autonomía regional (de los departamentos), impulsada por el poder tradicional de Santa Cruz, se adecuaba a esta nueva necesidad de los sectores del poder político y económico desplazados. Mientras los viejos partidos,

MNR, MIR, ADN se retraían o desaparecían por no poder conservar personería, la oposición se organizaba en PODEMOS, con cuatros de la derecha de todo el país, pero con comando desde Santa Cruz y la Media Luna, donde se conquistaron gobernaciones y había espacio para conquistar una base social.

Aunque era una agenda previa a la llegada del MAS, que ya se había mostrado con capacidad de movilización durante el gobierno transitorio de Carlos Mesa, la demanda de Autonomía se convirtió en una disputa estratégica en tiempos del MAS. Antes de ver su capacidad para bloquear la Asamblea Constituyente y amenazar el propio gobierno, era una agenda perfecta para un bastión opositor con capacidad electoral nacional limitada. El considerable aumento de recursos económicos derivados de descubrimientos de gas en los años anteriores, se debería controlar regionalmente, en contraposición de una estructura unitaria de organización del país, que ahora sería comandada por un partido formado por sindicatos campesinos. Era una agenda para una oposición retirada a la región, pero también lo que permitía movilizar a la población de la Media Luna, sin identificación con el nuevo gobierno nacional. La disputa política partidaria dejaba atrás las viejas identidades y se desarrollaba en un nuevo campo de fuerzas.

Hasta la reelección de 2009, después de aprobar la nueva Constitución, lo que impedía que la derecha con poder de movilización recuperara el control del gobierno era fundamentalmente el apoyo electoral masivo de Evo Morales. En 2008, después de que la Media Luna iniciara un proceso de desconocimiento del Estado central, con referendos departamentales autoconvocados que aprobaron la autonomía de facto, un referéndum revocatorio en que Evo Morales se impuso por el 67.4% permitió neutralizar la oposición y consolidar el poder en manos de Evo Morales, consiguiendo instalar la negociación con la oposición de las gobernaciones opositoras y del congreso, para aprobar la nueva constitución plurinacional, aunque incorporando buena parte de las demandas opositoras, y todos sus vetos, incluyendo el que prohibía la reelección indefinida.

La izquierda necesita más que la derecha para gobernar. Necesita un apoyo incontestable. Y el MAS era un partido de izquierda, con cuadros de esta proveniencia. Fue inclusive un intento de superar la forma partido, con el modelo partido-movimiento, con candidatos escogidos por las bases de los sindicatos campesinos de todo el país. También habría “invitados” y hombres del poder que serían parte del gobierno. Pero el desplazamiento de los partidos anteriores fue un movimiento hecho desde la sociedad, con una herramienta política que expresaba de hecho las demandas que habían surgido en luchas y en la calle. Por eso sólo sería exitoso si mantenía el apoyo democrático mayoritario.

Rápidamente el partido MAS viviría mutaciones, convirtiéndose en una entidad centralizada, alrededor de los cuadros de gobierno, no del partido ni de los sindicatos que lo componen, y con agendas que no serían las de las calles. El proyecto se apoyaría en publicidad y marketing electoral convencional, y las agendas nacidas de luchas sociales se reemplazan por mensajes destinados a convencer a la clase media urbana. Esto reflejaría o acompañaría una continua incorporación a las filas partidarias (o de candidatos a cargos de gobierno) de celebridades, actores de la política tradicional con apoyo clientelar en regiones, mientras al mismo tiempo se iban perdiendo apoyos iniciales de organizaciones sociales, de la juventud, de sensibilidades anti sistema.

Junto con la consolidación del poder y la aceptación de la máquina electoral, del control de la justicia y otros poderes, el gobierno buscaría aliados empresariales, y afianzaría vínculos con la oposición de los primeros años de gobierno, el sector ganadero y del agronegocio de Oriente. Sería un acercamiento por mutuo interés, interrumpido abruptamente cuando en el contexto de la denuncia de fraude electoral –después de la elección de octubre de 2019–, el comité Santa Cruz que es cercano al sector empresarial, aunque con conducción de otros sectores, retomaría con Camacho el encabezamiento de las protestas nacionales contra el MAS, surgidas en todo el país de forma espontánea e ideológicamente transversal.

El camino adoptado por el MAS en estos años estaba alineado con el del progresismo en toda Sudamérica: políticas sociales, aumento del consumo popular, impulso del desarrollo extractivista con inversores internacionales, y administrar los ingresos de hidrocarburos. Las políticas económicas de largo alcance serían acordes a las necesidades del agronegocio, de la gran minería, no de la reforma agraria, ni de la reestatización, menos todavía de la descolonización del Estado, fuera de agenda y horizonte. El gobierno del MAS haría una política de intervención y propaganda a partir de la llegada directa con bonos y donaciones a pequeñas poblaciones. La política indígena, plurinacional, del Buen Vivir, que permeó la constituyente, quedaría atrás con una identidad desarrollista y soberana que, sin embargo, no haría mucho más después de mayo del 2006, en que por decreto se aumentarían las retenciones a empresas de petróleo y gas, del 50 al 81%, la base de la buena recaudación en años posteriores.

Sin grandes transformaciones, pero con relativo éxito en llegar a la clase media baja, y sin sobresaltos económicos de otros países, en base al colchón del gas, el gobierno del MAS caería por cuestiones políticas, no económicas. El talón de aquiles, que la oposición sabría aprovechar, sería la incapacidad de resolver la sucesión post Evo Morales dentro del MAS. Nadie sabrá nunca si una renovación en la candidatura presidencial del MAS realizada a tiempo hubiera podido permitir una continuidad, con un poder que se mostró con los pies de barro. Aunque sea posible su retorno en el corto plazo, incluso con renovación interna, por el apoyo que mantiene y la falta de unidad y conducción unificada de la oposición, la renuncia de Evo Morales el 11 de noviembre, y su exilio posterior, criticado desde abajo en Bolivia, parece ser un fin, con aceptación de la derrota. A pesar de la retórica inflamada y denuncia de golpe, la aceptación del escenario electoral y de nuevo gobierno, incluso con votaciones de la mayoría parlamentaria del MAS, parece anunciar ese destino. De ese modo, un nuevo ciclo comenzará en la reconversión del MAS en partido de poderes locales y oposición.

El levantamiento contra Evo Morales en octubre y noviembre de 2019 se produce entonces en el contexto de la insistencia en candidatearse a una segunda reelección (en el marco del Estado Plurinacional), prohibida por la constitución y que había sido rechazada en un referendo de reforma constitucional impulsado por el gobierno del MAS, en 2016. La popularidad de Evo Morales en elecciones anteriores fue deteriorándose, y la fragilidad legal que permitió la candidatura, en un cuestionado fallo del Tribunal Constitucional presionado políticamente, no impidió el malestar, que generó amplias protestas en todas las ciudades una vez interrumpido el conteo electoral, con posterior radicalización muy considerable de la tendencia estadística de la diferencia entre votos, que generó sospechas de fraude y llevó a que el gobierno convocara una auditoría de la OEA.

Estas protestas unificaban el desgaste político pronunciado después del referéndum, cuyos resultados Evo Morales no aceptó realmente, argumentando el recurso de la oposición a *fake news*. Cuando la OEA recomienda la repetición de las elecciones, el cerco comienza a cerrarse contra el gobierno. Había fuertes movilizaciones desde el 21 de octubre, Santa Cruz estaba en paro cívico que iría a declararse también en La Paz, la policía estaba amotinada negándose a continuar con la contención de las protestas. La oposición que denunciaba fraude sospechaba de la OEA, por esta haber dado visto bueno a la candidatura de Evo Morales, el MAS convocó a la misma, pero sin un informe que le permitiera declararse vencedor. Su suerte estaba jugada. La renuncia presidencial, vicepresidencial y de toda la cadena sucesoria en el parlamento, vino horas después de una aceptación de nuevas elecciones. De haberlas, volvería la discusión sobre si Evo Morales podría candidatar, pero futuras protestas masivas parecían infranqueables.

Hubo amenazas de grupos opositores para forzar renunciaciones, pero también un comando desde el gobierno en esa dirección, buscando crear un vacío que generara aclamación por Evo Morales, que no ocurrió. Hubo quite de colaboración del ejército, que sugirió la renuncia y se negó a reprimir sin garantías que evitaran

posteriores procesamientos, como ocurrió en 2003. El general Kalimán, considerado evista, habría sido presionado por tropa y comandantes para no intervenir de forma violenta contra la denuncia de fraude, y para recomendar un paso al costado de Morales, que fue realizado en nombre de pacificar el país.

Mientras el gobierno buscaba recobrar el control en un conflicto por el resultado electoral, la derecha cruceña avanzaba hacia el gobierno. El MAS allanó el camino creando un vacío de poder que fue aprovechado por quien estaba en posición de asumir la presidencia del Senado. El gobierno negociaba un segundo turno cuando la anulación de las elecciones era irreversible. La confusión mostraba grupos leales al gobierno gritando en apoyo del ejército y contra la policía, que protagonizaba un nuevo episodio del histórico enfrentamiento entre ambas fuerzas. Al mismo tiempo coroneles presionaban al comandante en jefe contra el gobierno.

Se habla de altas sumas de dinero para el comando del ejército desde ambos sectores enfrentados. El MAS esperaba controlar esta variable, que había sido determinante para consolidar el poder años anteriores. La sugerencia de que para controlar la situación sería necesaria una renuncia presidencial, a la que también la Central Obrera Boliviana se había inclinado, puede verse como determinante de debilidad institucional para enfrentar una pueblada, pero también, que la situación había llegado a un punto de irreversibilidad definitivo. El ejército no tomaría el poder, pero no intervendría militarmente contra grupos de la oposición y dejaría al gobierno sin alternativas para sobrevivir.

Hay relatos de negociaciones que involucraron la salida de Evo Morales, la defensa de su vida, a la que él se refiere en entrevistas, y la aceptación de un nuevo gobierno por parte del MAS, con mayoría en el parlamento, hecho crucial que se da en paralelo a la denuncia de golpe por parte del gobierno renunciante. Hay todavía vacíos no entendidos, sobre la estrategia que llevó a la renuncia de toda la sucesión constitucional, que podría haber abierto las puertas a un gobierno masista de resistencia, o a un doble poder,

como en Venezuela. El gobierno del MAS se muestra torpe al dejar el resultado de la elección en manos de la OEA.

Tampoco hay claridad sobre la facilidad con que fue aprobada por unanimidad una ley que llamaba a nuevas elecciones y daba poder de hecho al nuevo gobierno, que podría haber sido cuestionado, por no haber nacido del voto mayoritario de la asamblea plurinacional, sino por autoproclamación. La oposición asume apelando a una ley de 2001 sobre vacío de poder y con la ausencia de los congresistas del MAS. De haber un bloqueo del parlamento por parte del MAS, la oposición estaba dispuesta a asumir de cualquier modo, en una escuela o iglesia, según han declarado. El papel de legisladores del MAS más dialoguistas fue importante. En enero se votaría la renuncia de Morales y García Linera, extendiendo el mandato de parlamentarios hasta la elección de un nuevo presidente.

Si pensamos en Evo Morales como depositario de un mandato popular, esta derecha desplaza el gobierno del MAS de forma ilegítima. Tuto Quiroga y otros opositores de PODEMOS y de la derecha regional acceden al gobierno sin mandato electoral. Aunque el MAS tenía su legitimidad para candidatear a Evo Morales cuestionada, logra pasar a la defensiva apelando al discurso del golpe, dejando atrás la discusión sobre el fraude, aunque con idas y vueltas en declaraciones sobre su ausencia, posible retorno inmediato, formación de milicias, o vigencia de su presidencia incluso desde su refugio en Argentina, con el argumento de que su mandato concluiría el 22 de enero, y de que su renuncia no había sido legalmente aceptada.

La denuncia de golpe se asume en la izquierda de Latinoamérica más allá de Bolivia. Tiene mucha repercusión la entrada al Palacio de gobierno del líder cívico Camacho con la biblia, mientras el segundo en la elección, Carlos Mesa, iba siendo desplazado. Hubo violencia en las calles fomentada por quien se oponía a la renuncia de Evo Morales, buscando alimentar una crisis que, ante un vacío de poder, pudiera llevar a la reconducción de Morales al gobierno, como Chávez en 2002. Hubo amenazas a funcionarios con presión por renuncias, en la misma dirección en que desde el comando

político se ordenó una renuncia de legisladores, desobedecida más allá de la cabeza gubernamental del Estado.

La recomendación de renuncia por parte del comandante de las fuerzas armadas, William Kalimán, transforma la cuestión electoral en cuestión del poder y, sin embargo, no es blanco de la crítica de Evo Morales, quien mantiene coordinación después de la renuncia. Kalimán habría actuado conteniendo la posición de otros militares del comando supremo, en un contexto de movilización y repudio al resultado electoral que permitió volver natural la desobediencia. El tribunal constitucional, anteriormente avalando la candidatura de Evo Morales, rápidamente avala el mecanismo con que es nombrada una nueva Presidenta, ante un vacío constitucional acerca de la situación existente. Sin presidencia de las cámaras, la Constitución de 2009 no establece procedimientos y la resolución fue sorpresiva, dejando sin efecto la estrategia del MAS, elaborada ya en extremo y ante desorganización por la salida del país de Evo Morales.

El ejército tampoco tiene participación en el nuevo gobierno que asume un papel de transición, y no de dictadura de facto, aceptando el llamado a elecciones con participación del MAS, aceptada por la nueva corte electoral, elegida en consenso entre el MAS y su oposición, en el gobierno. El presidente de esta corte es académico, sin vínculo con la derecha regional, y la convocatoria a elecciones para mayo de 2020 otorga el alineamiento de todos los actores con la resolución del impasse por vía de elecciones. Evo Morales indica un binomio electoral formado por su ministro de Economía, presentado como autor del Milagro Económico Boliviano. No proviene de la línea dura ni más radical, transmitiendo una imagen de moderación similar. La que Haddad en Brasil y Alberto Fernández en Argentina buscaron capitalizar, volviendo al lugar de conciliación, liberalismo y falta de enfrentamiento con el poder económico, que caracteriza al progresismo.⁴

⁴ El candidato a vicepresidente sería David Choquehuanca, ex canciller. Incluirlo en el binomio buscaría atender el mandato de las organizacio-

Si pensamos que el MAS es producto de movilizaciones y bases sociales, verdaderos depositarios del mandato popular, Evo Morales tiene también que prestar cuentas relativas a su insistencia en quedarse en el poder, colapsar los vasos comunicantes con lo que en algún momento se propuso como instrumento político de los pueblos, y toda una serie de cuentas que van quedando atrás, donde se incluye represión, intervención, aparateo de organizaciones sociales en función de una agenda estatal, a veces confundida con expansión capitalista y desarrollista con la oposición de antiguos aliados en las ciudades y, notablemente, indígenas. Con generosidad, Evo Morales puede verse también como testimonio de la fuerza indígena y posibilidad de la izquierda de mantener una voz crítica en un mundo capitalista, como testimonio de que un día ese poder de abajo podrá encontrar caminos más concretos para imaginar una ruptura.

En Bolivia todavía no hay un discurso unificado entre los que argumentan a favor de un escenario golpista. El carácter ilegítimo del nuevo gobierno, la desobediencia de las fuerzas de seguridad, las masacres de Senkata y Sacaba, el no reconocimiento del triunfo electoral de Evo por parte de la sociedad movilizada. En favor de la idea de que se trató de una rebelión popular (Zibechi, 2019) la situación se asemejaría a la caída de De La Rúa en Argentina, en diciembre de 2001, cuando, a la caída del Presidente, en una rebelión social, le sigue un gobierno de transición encabezado por un senador peronista. Lo cierto es que es golpe y revolución pueden nombrar sucesos similares. La composición social de las protestas y su identidad parecen ser cruciales para esta definición. En el caso de Bolivia quedan algunos asuntos en abierto, que será materia de discusión historiográfica en el futuro.

nes sociales que habían votado nacionalmente por su postulación como Presidente. Si bien demostró lealtad en momentos en que mantenía posiciones enfrentadas con el rumbo del gobierno, representa potencial autonomía en relación a Evo Morales, y un vínculo propio, no derivado, con las comunidades Aymaras y sindicatos campesinos.

La falta de legitimidad del nuevo gobierno de Jeanine Áñez se impone sin iniciar una fase conservadora estable. Como Macri en Argentina y Bolsonaro en Brasil, la llegada de la derecha aprovecha el fracaso del progresismo y el rechazo a sus líderes en amplios sectores de la sociedad. Al mismo tiempo, Lula, Cristina Kirchner y Evo Morales mantienen fuerza considerable. El triunfo del kirchnerismo en 2019, frente a un macrismo que permanece fuerte, muestra más bien un contexto inestable. El MAS, con mayoría parlamentaria, podrá ganar las próximas elecciones, o aceptar esta vez la derrota, manteniendo una fuerte presencia en el parlamento, evitando su debacle definitiva si abre procesos de renovación y vuelta a los orígenes, quizás como nuevo actor redimensionando su lugar en las instituciones.

Bolivia se encuentra en una transición hacia no se sabe qué. Post evismo, muy probablemente, sea a partir de un nuevo gobierno opositor, o de un gobierno del MAS con nueva configuración, y el afloramiento de fuerzas del MAS antes controlados por la cúpula de gobierno. El nivel de retórica y simbología hiper-inflamados impiden una incorporación del MAS al escenario institucional liberal democrático, a pesar de la intención conciliatoria, de actitud permisiva con el poder económico nacional y extranjero y la falta de proyecto de cambio estructural afectando intereses de los poderosos. Hay elementos internos al MAS que tienden a esa integración, como da cuenta el accionar de la conducción congresal del MAS post salida de Morales. Otros sectores se debaten entre la radicalización y, como en Argentina o Brasil, una tendencia de evismo mesiánico con culto a la personalidad, reñida con el republicanismo liberal, en el pleno de la gestualidad e imaginario.

Si bien el centro gravitacional del gobierno, de su actual papel desde el parlamento en la transición, y sus candidaturas, lima las asperezas y ubica al MAS hacia el centro, tendiendo a volverlo un partido democrático de administración sistémico, el mismo debe su existencia a tradiciones de lucha e imaginarios nacidos de las tradiciones políticas que dan vida al proceso boliviano. Después de diez años de avance hasta el gobierno, y 13 años ejerciendo el poder, quizás sea

necesario un balance que ubique al MAS en la historia de Bolivia y en el marco de tradiciones y tendencias políticas que lo configuran.

El juego combinatorio de dos miradas, indianista y marxista, uniendo indígenas, campesinos y obreros, desde la tradición política altiplánica, entre 2000 e 2005 construyó un proyecto de ruptura, como lenguajes de resistencia disponibles. Desde el katarismo del movimiento campesino, un proyecto de descolonización, autodeterminación de nacionalidades indígenas, desde el marxismo una lucha de clases en que la discriminación se entendía como opresión, con toda la tradición minera y de lucha política que buscaba ir más allá de la revolución nacional. Estas dos miradas, que caracterizan al katarismo boliviano desde fines de los años 60, han venido ganando espacio primero en el sindicalismo campesino e influencia en la política nacional desde los años 90, y también en la comunicación e identidad del MAS (Schavelzon, 2013).

El centro que estructuró este proyecto como nuevo gobierno y gestión de un capitalismo periférico, buscando estabilidad y ganar elecciones, sin embargo, convirtió el marxismo e indianismo en lo que era posible gestionar: un bolchevismo que capturaba la energía colectiva deseante de un poder autónomo en un poder centralizado desde el Estado, concebido como instrumento de transformación y cerebro de un progreso que iría en el ritmo de lo posible. El indianismo, con su tradición comunitaria de poder distribuido, por su parte, mutaría en un caudillismo, al alcance de la mano también como energía de abajo que transmuta en el poder del líder, acorde a la tradición latinoamericana y boliviana del nacionalismo estatal. El proyecto político de Evo Morales y su vicepresidente Álvaro García Linera, se integra como un gobierno más, expresando todos los límites de la izquierda y de la política del poder, y del Estado, construyendo por sí mismo las condiciones que determinarían su caída (Schavelzon, 2018).

En enero de 2020 se anuncia la fórmula del MAS que disputaría las elecciones de mayo. Evo Morales, desde Buenos Aires, desconoce el mandato dado a David Choquehuanca, elegido por la base del MAS en todo el país, y lo ubica como vicepresidente, dan-

do cuenta de su lugar en la estructura del MAS. En la presidencia ubica a Luis Arce, que al definirse como marxista vuelve a hacer resonar la tradición política donde se inscribe el MAS, como fórmula indianista y marxista. Lejos de ambos proyectos y visiones políticas, más que como reminiscencia lejana, se busca más bien un candidato a presidente que obedezca a Evo Morales, y que sea palatable para la clase media, para quien dirige un discurso moderado, como Alberto Fernández en relación a Cristina Kirchner, en Argentina, y que contrasta con denuncia del golpe de Estado, también refutada por la bancada del MAS, al aceptar las renunciaciones de Evo Morales y Álvaro García Linera, el 21 de enero, dejando de lado cualquier intento de resistencia y vuelta al origen, como partido-movimiento que nace para más que ser gestión capitalista.

Con mayoría parlamentaria, y declarando un triunfo electoral, habría espacio para disputa nombrando un nuevo gobierno. La falta de aliento para iniciar un periodo de movilizaciones, y la actitud de los legisladores y movimientos sociales de volver a la normalidad institucional, respetando las nuevas autoridades, llevan a que la crisis se dirima electoralmente, mucho más en la línea de incorporación del PT brasilero o el peronismo al sistema, que la voluntad de cambio que dio origen al MAS y que ahora se siente en las calles chilenas.

Entre el Estado y la comunidad, movimientos y partido, entre liderazgos fuertes que se articulan con institucionalidad burocrática y búsquedas de autonomía que alimentan utopías y memorias de ruptura con la modernidad, con el capitalismo y la República, péndulos y complejas articulaciones presentes en la sociedad y traducidas en la política dan lugar a un proceso abierto donde lo popular, la lucha de clases, las formas ancestrales y la inserción en el capitalismo actual continúan configurando un devenir.

Argentina

Argentina vive el fantasma de un estallido social. El triunfo del kirchnerismo, en un frente con otros sectores peronistas, lo di-

sipa. Pero no lo elimina. En diciembre de 2018 hubo una fuerte movilización contra el macrismo, a partir de una reforma jubilatoria, considerada leve, con los padrones regionales. El propio Alberto Fernández aprobó una reducción de haberes más significativa al inicio de su gestión, sin movilización. La figura de Macri, de hecho, unificaba toda la sociedad organizada y permitió el retorno del kirchnerismo, cuatro años después de derrotados por un candidato que parecía imposible de triunfar a nivel nacional y, al mismo tiempo, en un triunfo del kirchnerismo que después de la elección anterior, parecía inviable.

La tensión que la elección presidencial ayuda a canalizar, sin embargo, tendría fecha de validez, y sin solución de la crisis inflacionaria y recesión es posible que los que no votaron por el retorno del peronismo, los que están en la línea roja de la pobreza, y los que vean a Alberto Fernández como un mal continuador del kirchnerismo, podrán volver a las calles, como en diciembre de 2001, cuando la población destituyó el gobierno desde las calles.

El 19 y 20 de diciembre de 2001 hubo una gran movilización popular que derribó un gobierno en crisis. Sería la inflexión para una nueva fase política. Desde las calles, en se decía adiós al periodo que instauró Carlos Menem, de neoliberalismo, ajuste, privatizaciones, desempleo, alineamiento con EEUU y el FMI, que había encontrado continuidad en el gobierno depuesto de De La Rúa, que convocó a Domingo Cavallo, ministro de Economía y símbolo del menemismo, para imponer nuevamente políticas impopulares que indignaron a la clase media, y mantuvo una amplia red de organizaciones sociales de desempleados, docentes y otras categorías en movilización.

No sería el fin del neoliberalismo, pero sí un cambio de postura en relación a los mandatos de los mercados, y la llegada al poder de un sector progresista que entiende al Estado como actor político central en la compensación de las desigualdades, y que levanta símbolos discursivos de soberanía nacional, derechos humanos y progresismo.

De La Rúa había llegado al poder a través de una coalición entre su partido, la centenaria Unión Cívica Radical (UCR), y el FREPASO, de

Chacho Álvarez, que había renunciado poco antes a la presidencia frente a un escándalo de corrupción que involucraba a un hombre de su partido. El FREPASO era un nuevo partido con perfil progresista que expresaba claramente la oposición al menemismo, había sido fundado por disidentes peronistas del congreso, que también articularían un nuevo sindicalismo no amarillo, que crecería en esos años. El FREPASO no había podido vencer a Menem en 1995, y en 1999 lo haría en alianza con un partido desprestigiado para el votante, pero con estructura nacional. El radicalismo haría lo mismo con Mauricio Macri años después. En 1999, sin embargo, se acercaban a la fuerza que podía prometer una alternativa al neoliberalismo, pero mantenía el rumbo económico. Ese era el contexto de un acontecimiento político que redefiniría el juego con el canto de “Que se vayan todos!” como rechazo a toda la clase política y como expresión de los piquetes y cacerolas que ganaron protagonismo.

El senador Duhalde, del peronismo, asumiría para completar el mandato de la Rúa. Sólo en 2003 habría un presidente electo, Néstor Kirchner, que podría finalmente instalar un gobierno progresista. Aunque aliado de Menem desde el gobierno de una provincia, sabría implementar esa política, luego de que Chacho Álvarez no había tenido coyuntura política para transformar en gobierno. Las expresiones más radicales del 2001, que constituyeron asambleas barriales y llegaron más allá, políticamente, de las demandas más inmediatas, encontrando caminos de autonomía que cuestionaban el sistema y sus políticos, serían traicionadas. Pero las personas movilizadas apoyarían el kirchnerismo, que universalizaría los planes de ayuda social y avanzaría desde el Estado en apoyo de una agenda de derechos humanos que recogía las luchas post dictadura por la memoria y justicia respecto a los 30 mil desaparecidos.

Pero lejos de superar los 50 años de bipartidismo peronista y radical, intercalado con dictaduras, el sistema encontraba líderes con legitimidad. El kirchnerismo sabría encontrar formas de envolver a la población en disputas anti neoliberales, sin necesidad de rupturas. El peronismo siendo peronismo, pero reinventándose

en una línea con mucho contacto con lo que el PT haría en Brasil, y el Frente Amplio, en Uruguay, Alianza País en Ecuador. Chávez en Venezuela sería aliado, pero con otra construcción simbólica, socialista. El MAS en Bolivia se identificaría con ambos y también tendría su lugar propio, por el lado de la identidad indígena y la plurinacionalidad.

Visto desde el 2001, cuando parecían cuestionarse los límites de la política burguesa argentina, sea con sus matices republicanos, socialdemócratas, nacionalistas, radicales y peronistas, el desenlace parece conservador. A la luz de la extrema derecha populista de Brasil y el mundo, una cultura democrática progresista, incorporada en los partidos liberales, parece ser algo a valorar. El kirchnerismo se alinearía con la sensibilidad anti neoliberal de las mayorías estilizando las AFJP, no alineamiento con el FMI, enfrentando los exportadores de grano, o en los juicios contra represores de la dictadura. El kirchnerismo es, al mismo tiempo, la derrota de cualquier proyecto que podría aspirar a un quiebre no neoliberal.

El límite sería afectar los bolsillos de los poderosos, no se superaría un modelo de capitalismo con amigos empresarios del poder, y el modelo de empleo, crecimiento, desarrollo sería un consenso sin discusión. A pesar de movilizar lenguajes de lucha social y representación de los de abajo, la sucesión post cristinista, con Scioli, en 2015, y Alberto Fernández en 2019, ambos nacidos del menemismo o la Ucede, partido ultraliberal de derecha, buscaría sanar el quiebre interno del peronismo, entre progresismo y peronismo conservador, cerrando los espacios de disputa anti neoliberal, con cuadros más dialoguistas, quizás a excepción de Kicillof, nuevo gobernador de Buenos Aires, que expresa junto a La Campora, un cristinismo duro que remite a la izquierda peronista de los 70, actualizado como proyecto desarrollaste keynesiano.

A días de asumir, Alberto Fernandez declararía que la minería sería su fuente de recursos para que el país volviera a crecer. Poco después hubo una masiva marcha en Mendoza contra el gobernador, y se aprobaría una ley de minería que ponía en riesgo el agua de la provincia, incluyendo la viticultura, y reactivando luchas que

habían logrado frenar la minería, después de episodios de derrame de cianuro en yacimientos de la empresa Barick Gold.

Viendo el desfile de nombres del peronismo federal, los actuales funcionarios que fueron de la oposición al kirchnerismo en el pasado, y líneas políticas más conciliatorias que con Cristina, el triunfo frente a Mauricio Macri tiene importancia regional, como muestra de la posibilidad de retorno del progresismo, una vez desplazado por la derecha, como un fin de ciclo que no da lugar a otro bien consolidado. Aunque el macrismo junto al radicalismo conservan una cuota considerable de poder, y justamente por eso, vemos un escenario donde, en tiempos electorales, la oposición gana niveles de polarización excesivos, pero en tiempo de gestión los matices desaparecen, los hombres del poder administran y entonces los grandes desafíos, en el funcionamiento de un modelo injusto, quedan fuera de la discusión política cotidiana.

Argentina identifica el neoliberalismo en sus representantes más directos, Menem, Macri, con la oligarquía. El kirchnerismo y un postkirchnerismo más peronista son lo que se identifica como alternativa, y, sin espacio para una izquierda no peronista o de un peronismo de izquierda no kirchnerista, encontramos intelectuales, grupos políticos, líderes sociales críticos durante el kirchnerismo vueltos filo kirchneristas en momentos de definición. Igual que los votantes “críticos” del PT, en el juego político real, Lula o Kirchner representan la posibilidad de terminar con el macrismo, como si se tratara del fin del modelo neoliberal, o de Bolsonaro como si se tratara de frenar el fascismo desde un Estado social, de bienestar que de hecho nunca existió.

Volver al 2001 hoy sería criticar una economía preconizada y la imposibilidad de generar riqueza distribuida a partir de la industria nacional, las Pymes o la agroexportación. La izquierda existente ha tenido un crecimiento, pero no desde la conexión con luchas o caminos de emancipación, sino por haber aceptado el juego electoral, aprovechando el voto crítico y los desencantados del kirchnerismo por izquierda. Incluso una fuerte construcción política a partir de la economía informal, la CTEP, en el contexto de la disputa contra

Macri, se acercó al kirchnerismo y, así, como Boulos en Brasil con Lula, volvieron sus propias construcciones como superfluas al lado del progresismo, que se autorepresenta y licúa cualquier otro espacio de construcción opuesta a la derecha política.

Chile

Chile ocupa hoy un lugar especial en el panorama sudamericano. Es donde las cosas están al mismo tiempo más abiertas y más cerradas. Donde hay algo ocurriendo del orden de lo imprevisible. Tampoco es posible dilucidar cómo se resolverá la sucesión presidencial en Bolivia: si estallará una revuelta en Argentina y si Nicolás Maduro podrá mantenerse en el poder. Pero en Chile lo imprevisible va más allá. Por un lado, la falta de caminos, la persistencia de esfuerzos de la clase política en cerrar lo que las calles abrieron y las dificultades de siquiera imaginar cómo sería una salida a la altura de lo que pide la población, es imponente. La presión que no cesa y la falta de eficacia de los mecanismos tradicionales, incluyendo líderes políticos, asamblea constituyente y represión, hacen de Chile también escenario de posibilidades, si no revolucionarias, al menos de laboratorio ahora post neoliberal.

Los manifestantes que desde el 18 de octubre ocupan las calles de Chile cantan “Chile despertó”, y eso quizás sea lo único cierto en un panorama donde la radicalidad de la calle, en un levantamiento que no cesa, no encuentra todavía canales de expresión en sentido de cambiar ese modelo ya destituido moralmente, ya sin posibilidad de funcionar con legitimidad y sin respuesta, aunque aún en pie y organizando la vida colectiva de la sociedad chilena.

La lucha estudiantil de 2006 y 2011 es un antecedente al que deben sumarse las fuertes movilizaciones de mujeres, la causa mapuche, con sus presos y defensa territorial, las pensiones miserables, de un sistema privatizado que se sufre en todas las casas de la clase media y baja, mostrándose evidentemente injusto, frente a un país gobernado por ricos y poderosos dueños de todo.

Como explosión derivada de acumulación en las luchas y la sensación de necesidad de hacer algo, la fuerza inicial y sostenedora de la revuelta fueron los adolescentes de colegios que, sin nada que perder, más allá de las clases, decidieron actuar esta vez contra un aumento del transporte, no aplicado al boleto estudiantil pero sí al del resto y, como ellos explicaban, al presupuesto de sus familias. Como en junio de 2013 en Brasil, el transporte, los adolescentes, la lucha, sin banderas partidarias, encuentra una forma efectiva de obtener visibilidad, en un contexto donde el trabajo es desorganizado. El costo del transporte afecta transversalmente a la clase trabajadora y, en tiempo de descentralización productiva, trabajo no organizado y precario, se constituye como lugar donde las personas están. La ciudad entera se constituye en espacio de confrontación con el modelo, y la represión estatal repercute con efectos que vuelve la protesta visible para indeterminados actores, afectando la circulación de personas y productos.

La protesta se inició el 18 de octubre de 2019, después de dos o tres días en que alumnos convocados por una cuenta de instagram de estudiantes militantes se congregaron en las entradas del metro del centro de Santiago para evadir los molinetes y no pagar el pasaje recientemente aumentado. Ese día, la policía reprimió brutalmente causando un efecto expansivo y produciendo la interrupción del servicio de transporte, generando protestas espontáneas que no pararían por meses. Días después de comenzar la Plaza Italia, rebautizada Plaza de la Dignidad, recibió un millón doscientos mil manifestantes, según cálculos que circularon. Al principio, por la renuncia de Piñera, los partidos de izquierda y sectores sociales y sindicales organizados, como el que encabeza la plataforma contra las operadoras privadas de jubilación, instalaron la demanda de una Asamblea Constituyente. La misma se volvió una propuesta formal a partir de acuerdos entre el gobierno con legisladores de la oposición, que en noviembre y diciembre aprobaron la convocatoria formal.

Lejos de que la Asamblea Constituyente respondiese y se sintiese como hija de las movilizaciones, quedó en evidencia el opor-

tunismo de los políticos y las limitaciones con que la misma fue programada. Convocada con el nombre de Convención Constituyente y atada a un referéndum que, en abril de 2020, determinará si su composición es mixta, con 50% de miembros del congreso, o con representantes enteramente electos para la misma, el nuevo texto constitucional deberá ser aprobado por dos tercios que, dado el comportamiento electoral de los chilenos, ciertamente dará poder de veto a los defensores del pinochetismo y del sistema neoliberal, mercantilizador de los servicios públicos, para no hablar del resto de constituyentes que también provendrán, por la dificultad de candidatear por afuera de los partidos, de las fuerzas que administraron y condujeron el modelo que hoy se busca impugnar.

En diversas votaciones, el congreso mostró límites, incluso en sus fuerzas emergentes, como el Frente Amplio, que además de negociar rápidamente con el gobierno, sin capacidad de traducir en este espacio la falta de legitimidad, permitió que mantuviera la iniciativa, incluso aprobando leyes de criminalización de la protesta, como la llamada ley anti capucha y anti saqueos, que llevaron a representantes de estas fuerzas a pedir disculpas por redes sociales. En diciembre la convocatoria a la Asamblea se convierte en ley dejando de lado la posibilidad de equidad de género, la representación facilitada de representantes indígenas y de sectores independientes por fuera de los partidos.

La crisis muestra movimientos tectónicos incluso en las instituciones y sistema político tradicional. Fueron comunes las rupturas de frentes, legisladores disidentes, discusiones internas al frente de derecha gobernantes, sin contar con episodios de repudio en las calles a los representantes de izquierda, además del llamado general a la lucha por la renuncia del Presidente, que comienza a ser vista con buenos ojos incluso por sectores empresarios y de derecha, que reaccionan con descontento ante la falta de estabilidad y orden social, con caída de toda actividad económica.

Especulando con un escenario constituyente, la fuerza de la derecha podrá imponer que el trabajo de la convención termine sin resultados. Podrá también aparecer una derecha moderada, no an-

clada en la defensa del pinochetismo y que busque acuerdos con la centro izquierda, en el sentido de lo que la política chilena produjo como posible (Portales, 2019), con partidos como el socialista y el comunista, aceptando los límites de un sistema que aparecía como inmutable, y que podrá rejuvenecerse devolviendo orden y normalidad, quizás a cambio de victorias solamente simbólicas. El resultado, decepcionante, o su falta, podrá generar espacio para algo nuevo que hoy no parece ser una fuerza partidaria o líderes de izquierda, y sí un avance de la extrema derecha, con el empresario Kast o un pinochetismo camuflado por años como derecha moderna y democrática, que mostraría su violencia constitutiva de forma directa.

La Asamblea Constituyente desplazó el pedido de renuncia de Piñera, de los primeros días de protestas, como demanda que apuntaba más allá del gobierno, buscando alcanzar al modelo. Esto pone a Chile en un lugar político diferente de los países vecinos. Bolivia discute la reelección de Evo, y la continuidad del MAS, Cristina y Lula, Macri y Bolsonaro es lo que se discute en lugar del modelo, en los distintos países, como si el proyecto político progresista o conservador, o neoliberal, dependiera de la visión política del Presidente. Lo que la crisis y movilización chilena muestra es una consciencia de la necesidad de ir más allá de lo que el progresismo partidario mostró desde el gobierno, como impotencia y carencia de capacidad para realizar cambios en ruptura con el armado pinochetista, que tiene su estructura validada en la constitución de 1981.

Sin respuestas desde arriba, ni capacidad de cerrar el proceso de contestación y avance en la movilización, la riqueza del momento chileno se mide desde abajo: barrios movilizadas, creación de asambleas en las ciudades, movilización persistente, semanal, con varias convocatorias de cientos de miles. Hay energía que hoy circula por los espacios políticos y de una política que baña relaciones familiares, de vecinanza y amistad. Las mujeres produjeron registros performáticos en denuncia de violaciones, machismo y crímenes de Estado, que recorrieron el mundo. Los estudiantes secundarios tuvieron una victoria en la interrupción de exámenes de admisión a la universidad. Los mapuche, en parte, exigen que no se los involucre

dentro de una coyuntura política chilena, sino en solidaridad con los castigados por el modelo, en una lucha de autodeterminación territorial y de enfrentamiento al capitalismo y Estado chilenos.

El costo de la represión, con miles de presos, cientos de víctimas de mutilación ocular, denuncias de tortura y violación, genera un frente de protesta adicional. La protesta general, no unificada ni con voceros formales ni comando organizativo, suma sectores y banderas. Múltiples causas y demandas locales y específicas, en sindicatos, colectivos o plataformas, se suman desde diversos sectores al estado general de protesta y deliberación social desde las calles.

Chile saca a la luz sus fuerzas políticas de distintas tendencias. En las movilizaciones se mezclan símbolos y actitudes que nos permiten imaginar de qué está compuesto el levantamiento chileno. Encontramos varias generaciones, y las tendencias más o menos radicales, de izquierda, progresistas, incluso nacionalistas, que componen la identidad política latinoamericana. Disputas como las vividas en el gobierno de la unidad popular forman parte de lo que se destapa y aparece como heridas nunca selladas. En Asambleas o entre amigos se escucha sobre los cordones industriales, sobre la posibilidad de una vía armada o pacífica para el socialismo, sobre los horizontes a los que se suman visiones políticas nuevas influenciadas por la lucha de autodeterminación mapuche o la lucha de las mujeres.

En el corazón de las movilizaciones la primera línea de jóvenes que enfrentan la represión es compuesta por una clase trabajadora y estudiantil producto del neoliberalismo que dice basta. Más atrás, encontramos banderas, mapuches, anarquistas de la nación, expresando que algún cambio es necesario, y perfilando ya las posibles frustraciones de quien no se contentará con un cierre desde arriba, con una incorporación meramente simbólica de principios de igualdad social, plurinacionalidad o derechos diversos.

El escenario chileno es prometedor, como inspiración continental a la rebeldía y ruptura anti neoliberal. Sus asambleas y movilizaciones no se constituyen como doble poder ni disputan el lugar de los partidos en las instituciones, que parecen escindidos

del proceso de movilizaciones, con lógica descentralizada e irrepresentable. Como las asambleas de barrio que siguieron al estallido de diciembre de 2001 en Argentina, experiencias solidarias, de creación de lazos, de pensamiento político y acciones militantes, podrán decantar para nuevos liderazgos que normalicen la situación y canalicen el descontento por los mecanismos habituales. Podrán también ser laboratorios para pensar lo común y continuar contestando un sistema.

Por lo pronto, las calles ponen en agenda la realidad de los de abajo, de los explotados, de los sin voz, siendo hoy la fuerza política que exige respuestas.

CONCLUSIÓN

Mientras la derecha populista llega al poder en Brasil, en Argentina hay un retorno progresista que, sin embargo, apuesta a consolidarse desde un lugar diferente del kirchnerismo anterior, sin rupturas ni conflictos, aún más conciliador, por tanto, eliminando los pocos elementos de disputa que al menos simbólicamente el kirchnerismo evocaba, y le permitieron volver, recuperando apoyo, ante el fracaso de Macri. En Bolivia, el progresismo es desplazado, se recurre a la retórica del golpe, como en Brasil, pero no es claro que un nuevo gobierno constituya un nuevo liderazgo. El hiperpresidencialismo lleva a una crisis que no encuentra un canal de estabilización. En ese sentido, Bolivia se acerca a Chile, donde la protesta que se expande, en este caso, contra un gobierno de derecha, abre un camino todavía sin solución a la vista, y con posibilidades de que se cierre con frustración y continuidad de la crisis, sin cambios concretos.

Chile muestra una situación diferente a la del resto de los países de la región. El conflicto es el orientado contra el neoliberalismo, la jubilación, la salud, la educación, la vida. No hay un juego entre dos actores políticos e incluso la izquierda, cuando se acerca a dialogar o acuerda un plebiscito constitucional, muestra clara-

mente como deja todavía un gran espacio abierto de continuidad de la rabia y la protesta, no cubierto por actores institucionales, y que sólo se expresa en la calle como enfrentamiento, y en la persistencia de la movilización. Las dificultades del gobierno chileno para controlar la situación, que también contó –como en Bolivia– con desobediencia militar para seguir una línea de control represivo de la movilización social, son evidentes, tanto como la falta de caminos políticos claros para encausar esas protestas. En este sentido, el ejemplo de los progresismos tampoco se muestra esperanzador. La situación es de vacío, frente a la continuidad del neoliberalismo y ante la amenazadora derecha y la falta de una izquierda que más allá del control gubernamental y la administración de los consensos existentes, proponga caminos de transformación.

La región muestra estar integrada a tendencias políticas parecidas, a pesar del fracaso de las instancias supragubernamentales como Mercosur o Unasur, sin ninguna incidencia. El bolsonarismo ha servido como ejemplo para derechas que buscan alinearse con su discurso; Perú ha sido sacudido por escándalos de corrupción de empresas brasileñas, llevando a ex presidentes a la cárcel y generando amplias movilizaciones. El Frente Amplio uruguayo se incluye perfectamente en la lógica del progresismo y la derecha paraguaya también asimila discursos y lógicas de la elite económica regional, incluso con el papel del agronegocio, que involucra a toda la región, independientemente del grado de desarrollo capitalista alcanzado en el pasado.

Venezuela merecería un análisis aparte, por su conexión con la política colombiana, el interés norteamericano y su papel simbólico con influencia en buena parte de la izquierda latinoamericana, incluso autonomista. El análisis de la situación interna de los procesos políticos muestra, sin embargo, que la clave hoy está entre el gobierno y la movilización, sin que las teorías sobre alineamientos geopolíticos y bloques puedan explicar la opción del progresismo por mantenerse dentro del orden, ni de su caída.

Una fuerza gravitacional del sistema lleva todo gobierno de izquierda en Sudamérica a un centro de moderación y adaptación

a los consensos y márgenes estrechos en que el poder de siempre permite moverse. Es por eso que el avance de la derecha se da en una paradójica situación en que se derriban gobiernos que se esforzaban por cumplir con los mandatos del mercado y el consenso neoliberal, además de favorecer aliados empresariales del poder económico, iglesias y fuerzas de seguridad.

Al margen de algunas medidas “populistas” que podrían matizar la última afirmación, la comunicación aprovechada por la derecha, a tono con la derecha mundial, es ideológica, de principios conservadores, además de la corrupción. Ejercer el poder y ganar elecciones en Sudamérica, con apoyo millonario de empresas privadas, que pagan sus favores, no es una actividad que no abra flancos de ilegalidad que puedan ser aprovechados contra cualquier gobernante de hoy en Sudamérica. Es correcta, al mismo tiempo, la crítica a la discrecionalidad con que se acude a la justicia en la transición a nuevos gobiernos.

Al margen de la judicialización de la política, que prolonga el tiempo de disputa electoral, sin que estén en juego las cuestiones centrales del modelo de sociedad y la organización de la vida. La polarización electoral se vive como una guerra en la que el no apoyo a uno de los bandos se vuelve necesariamente colaboración con el otro. Esta visión se impone en la política latinoamericana conectada con una mirada geopolítica que, centrada en Cambridge Analytica, la denuncia de guerra híbrida y avance de la extrema derecha, se vuelve la mejor defensa del progresismo, en una guerra fría que tiene como blanco las voces críticas, autónomas, que deberían callar ante la amenaza de la derecha, muchas veces cómplice con el progresismo en los consensos que sostienen el capitalismo y prioridades políticas estatales.

Las elecciones se vuelven escenario de disputa simbólica y afectiva, a favor y en contra de líderes, movilizando banderas de justicia social, soberanía, desarrollo económico y empleo, o entonces corrupción, seguridad, valores religiosos y nacionalismo. Más allá del debate que enfrentar al progresismo con la derecha bolsorista, podemos ver, sin embargo, una oposición más importante

entre la gente, el 99%, los de abajo, movilizados, contra el sistema, el modelo neoliberal, el gobierno del capital, con sus distintos matices ideológicos y políticos. Las respuestas institucionales y del sistema político, así, no se alinean con la voz de las calles. Se crea entonces un vacío o espacio político autónomo que amenaza medidas impopulares, presidentes de uno u otro signo político, y aparece como lugar desde donde la bronca, descontento, desencanto, rabia personal, se vuelve colectiva.

La ausencia de revueltas en las calles en algunos países no excluye la presencia de malestar y falta de respuestas desde arriba. El voto contra todo gobierno, la abstención, la opción por candidatos de discurso contra el orden también expresan que, aunque no haya horizontes de reformas a la vista, algo hay que hacer, la olla de presión puede explotar en cualquier momento. En el pensamiento crítico se exploran ideas que puedan escapar a los lugares comunes del keynesianismo, liberalismo, socialismo estatal, en una época abierta en que el encuentro colectivo en las calles puede prefigurar una sociedad diferente, también encuentro de diferencias y, concentrando sus energías, en superar la vida difícil del capitalismo desigual.

La derecha del discurso de odio, represión, del poder, aprovecha el vacío del fracaso progresista, como gráfica en Bolivia la asunción de Ñez, ante la impotencia de la mayoría parlamentaria del MAS. Parece diseñarse un camino interesante cuando, desde las calles, de Chile, y en los territorios indígenas de todo el continente, se piensa contra los de arriba y el arreglo neoliberal colonial de décadas. Lejos de alistarse en una guerra entre potencias internacionales que expresarían localmente un bando estatal donde identificarse, una política de rechazo al autoritarismo, machismo, securitarismo, financierización, explotación y colonialidad se encuentra, actúa en conjunto y busca por donde abrir un momento de insurrección que rechace las imposiciones desde arriba.

BIBLIOGRAFÍA

- El Comercio, R. (2019). Conaie tilda de ‘oportunismo’ a las declaraciones de Rafael Correa sobre fallecidos, heridos y detenidos. Recuperado el 13 june de 2020, de <https://www.elcomercio.com/actualidad/conaie-correa-twitter-declaraciones-manifestaciones.html>
- Schavelzon, S. (2013). *El Nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*. Bolivia-CLACSO.
- Schavelzon, S. (2018). “Teoría de la revolución en Álvaro García Linera: centralización estatal y elogio de la derrota”. Recuperado el 9 de june de 2020, de <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=240668>
- Taddei, R.; Bulamah, R. & Schavelzon, S. (2020). “Bolsonaro and the Unmaking of Brazil”. Recuperado el 8 de june de 2020, de <https://culanth.org/about/about-the-society/announcements?token=ugiTkAY1VcXQleimZMuRBCaVBmV0wBYH>
- Zibechi, R. (2019). “Bolivia: un levantamiento popular aprovechado por la ultraderecha”. Recuperado el 13 june de 2020, de <https://desinformemonos.org/bolivia-un-levantamiento-popular-aprovechado-por-la-ultraderecha/>

EL PODER DE ARRIBA Y EL PODER DE ABAJO. LA VIOLENCIA, LA DIGNIDAD Y EL LEVANTAMIENTO DE OCTUBRE

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Inti Cartuche Vacacela¹

Fecha de recepción: 11/02/2020

RESUMEN

En este ensayo se realiza una breve reflexión sobre los acontecimientos referidos al levantamiento de octubre de 2019 en Ecuador. Se presenta un breve contexto de la movilización y se rastrean algunos hechos y sus significados en relación al poder, la plurinacionalidad, y una capacidad política de autodeterminación que emergió durante los días de la movilización, como un poder social que enfrentó y vetó al poder del Estado y los grupos económicos.

Palabras clave: levantamiento indígena, plurinacionalidad, Ecuador, CONAIE

ABSTRACT

In this essay, a brief reflection is made on the events related to the October 2019 uprising in Ecuador. A brief context of the mobilization is presented and they trace some facts and their meanings in relation to power, plurinationality, and a political capacity of self-determination that emerged during the days of mobilization, as a social power that confronted and vetoed the power of the State and economic groups.

Keywords: indigenous uprising, plurinationality, Ecuador, CONAIE

¹ Doctorante en Sociología ICSyH-BUAP.

“¡Comiendo granos del campo soportaremos la tormenta carajo!”
Comunera de Punín, Provincia de Chimborazo,
durante el levantamiento de 2019.

I

Para muchos historiadores el 11 de septiembre de 1973 es el inicio de la aplicación del neoliberalismo a lo largo y ancho de Abya Yala (la América indígena, negra, mestiza y popular). El principio de una violencia en todas las dimensiones de la vida. Chile abrió, de la mano de la dictadura de Pinochet, el camino a una época de despojo del mundo: privatizaciones de los bienes públicos, desmantelamiento de los mínimos derechos alcanzados en los Estados, profundización de la explotación a lxs trabajadorxs, avance del despojo de territorios indígenas, rompimiento de los lazos sociales que tejen a los pueblos por la precarización y la competencia por la sobrevivencia, el cierre final de las reformas agrarias con la consiguiente migración masiva del campo a la ciudad y un largo etcétera de agravios y males impuestos sobre los hombros de los pueblos.

El neoliberalismo no es sólo un paquete económico, es un modo de dominación del capitalismo salvaje que se impone sobre gran parte de la vida humana y la *Pachamama*. Empobrecimiento económico porque la precarización laboral implica cada vez menor nivel de ingresos, y por tanto mayor nivel de explotación, menor posibilidad de tener los medios de existencia necesarios y mínimos para una vida digna.

Pero también, el neoliberalismo es despojo político porque, por un lado, el empobrecimiento económico obliga a competir a los seres humanos salvaje y egoístamente por la supervivencia, quitando o reduciendo la posibilidad del encuentro, de la conversación, de la reflexión y organización colectiva –que es el sustento de la verdadera política de los pueblos–. Además, la realidad misma

de la imposición de las medidas neoliberales –cartas de intención, políticas económicas hechas a espaldas de los pueblos– implica la nula intervención de los pueblos en las decisiones que también les competen porque les afectan en la totalidad de la vida, y por tanto, la anulación de la política de los pueblos.

Es también empobrecimiento de las relaciones sociales –es decir, entre los seres humanos e incluso con la naturaleza– porque sus políticas quieren que las personas centren sus vidas en la competencia, en el emprendimiento capitalista, en la obtención de ganancias, en que cada ser humano ponga sus fuerzas y energías en su propia y precaria existencia, que la vida humana sea el soporte de la valorización del valor.

El neoliberalismo es la violencia universal. La violencia se origina en el neoliberalismo como dominación de los pueblos y la naturaleza. La violencia viene de los grupos de poder que dominan el mundo (el 1% de ricos del mundo acumula el 82% de la riqueza) (OXFAM, 2018).

II

La dominación, por más que pretenda silenciar a los pueblos –en la paz de los cementerios, en la paz de los centros comerciales, en la paz social– siempre se encontrará con el grito, la lucha, el “ya basta”, con la resistencia cotidiana y extraordinaria que los pueblos, desde sus comunidades, barrios populares, campos y márgenes de las ciudades, alzarán con dignidad, rabia y esperanza. Así ha sido la historia de los pueblos del mundo: resistencias, huelgas, insurrecciones, revoluciones, levantamientos.

La violencia del neoliberalismo impuesta por los gobiernos, y los grupos de poder no pueden esperar que los pueblos –dignos y rebeldes, como muestran sus múltiples luchas a lo largo de la historia– acepten en silencio ser empujados una vez más al abismo del empobrecimiento y la precariedad de la vida que supone el neoliberalismo.

Los pueblos y la naturaleza misma se rebelan, desde el “No más”. Se reúnen, conversan sus dolores y los agravios que soportan sus cuerpos y el cuerpo de la *Pachamama*, reflexionan, se organizan, sueñan y deciden levantarse una vez más contra el despojo universal.

Bolívar Echeverría decía que uno de los rasgos fundamentales del ser humano en sociedad es su capacidad de definir, transformar o reconfigurar la legalidad de la convivencia social, los asuntos de la vida en sociedad, sus proyectos de sociedad. Esa “capacidad de forma” se pone en juego en situaciones límite de la vida social, la (re)fundación de la sociedad, en la guerra como comunidad en peligro, o en las revoluciones cuando se trastocan las relaciones de mando-obediencia (Echeverría, 2011).² Los levantamientos y la movilización social y popular son momentos en que, si no se trastoca toda la estructura de la sociedad, sí se pone en suspenso el poder de mando social —expropiado por los grupos de poder y en el Estado—, y hace emerger a la vez un poder social o una capacidad política de autodeterminación.

René Zavaleta (2015) sugería a las crisis, es decir, a los momentos de peligro del orden social dominante, como los espacios-tiempos más propicios para la ampliación del conocimiento social, porque implican fracturas y quiebres, no solo de las relaciones de poder político concreto, sino también de las relaciones de dominación ideológicas, de representación de la vida social. Las crisis, los momentos de peligro, permiten ver, entonces, no solamente

² Bolívar Echeverría define lo político como: “la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad ‘está e peligro’, o de revolución, cuando la comunidad se reencontra a sí misma” (1998: 77-78).

las relaciones constitutivas de dominación de una sociedad, sino también las grietas, fisuras o fallas de la ideología dominante y sus instituciones, de las estructuras de poder.

Los momentos de peligro, en donde se re actualiza lo político del ser humano en sociedad, permiten muchas veces descubrir un poder propio, un “darse cuenta” social de la capacidad política propia enajenada por el Estado como democracia liberal o por las élites económicas como un poder social sustentado en la explotación. Los momentos de peligro posibilitan la re-apropiación del poder-hacer social y al hacerlo permiten modificar las relaciones de mando-obediencia, la suspensión de la dominación, así sea por un instante.

Walter Benjamin (1942 [2012]), en sus *Tesis sobre la Historia*, decía que el historiador materialista debe acercarse al pasado no como realmente fue, sino sobre todo como éste se ilumina en un instante de peligro. Los levantamientos y las luchas sociales, en sus momentos más álgidos, son relámpagos que permiten ver las relaciones ocultas de dominación que conforman una sociedad en un tiempo y espacio geográfico concreto. Dominación que en la vida cotidiana queda normalizada por su propio peso e inercia, pero que en los momentos de peligro para el orden social –pero de claridad para los pueblos por la luz del relámpago de la lucha– se torna visible y, por tanto, cognoscible, cuestionable y combatible. Si, como decía el filósofo judío alemán, las revoluciones son el freno de emergencia de la locomotora enloquecida del capitalismo, los momentos de peligro permiten ver dónde está dicho dispositivo de suspensión que hace saltar el *continuum* histórico social: en el poder-hacer social que se construye en la vida cotidiana y en la memoria larga y corta de las luchas de los pueblos, en sus comunidades y organizaciones.

III

A principios de 2019, el gobierno de Moreno, aliado con las elites empresariales, declaraba la decisión de firmar una carta de inten-

ción con el FMI (ver *El Comercio*, 22/03/2019) –a la manera de los viejos tiempos de la época neoliberal de los 90s–. El argumento de tal decisión fue que la economía del país estaba en malas condiciones, producto del mal manejo económico y la corrupción de su antecesor. Algunos analistas económicos, sin embargo, han señalado que dicha afirmación no tenía sustento real, y que se trataba más bien de generar una “crisis” que justificara la decisión de llegar a acuerdos con el FMI.

El gobierno de Moreno emitió entonces un paquete de medidas económicas que incluyeron eliminación de subsidios y liberación de precios a gasolinas y un paquete de reformas laborales contrarias a los trabajadores, en concordancia con las exigencias del FMI. Moreno, candidato por el correísmo en 2017, fue progresivamente aliándose con la clase empresarial del país y acogiendo políticas nítidamente neoliberales, avizoradas ya en el gobierno de Correa (privatizaciones bajo la figura de alianza público privada, flexibilización laboral), que, sin embargo, han adquirido en este régimen una claridad innegable: continuación del extractivismo en territorios indígenas y campesinos, despidos de trabajadores y política anti derechos laborales, intención de privatizaciones de empresas públicas.

En la memoria colectiva de los pueblos quedan los levantamientos de los 90s, que se convirtieron en los muros contra los que chocó el neoliberalismo del siglo XX. Memoria que se hizo presente cuando los despojadores y dominadores nacionales desearon una vez más acoger las decisiones del FMI. La memoria de lo que significa el neoliberalismo para la vida de las personas y la *Pachamama* se juntó con las condiciones económicas cada vez más precarias para los pueblos, y la experiencia cotidiana de la amenaza del extractivismo minero y petrolero, del extractivismo de los salarios amenazados, del extractivismo de la política que queda como privilegio de unos cuantos grupos violentos que se han juntado en torno al gobierno de Moreno. Frente al extractivismo de las esperanzas de los pueblos, éste reacciona con la ira organizada. El levantamiento aparece en el horizonte.

IV

En septiembre de 2019, en la ciudad de Guaranda, en el centro del país, varias organizaciones y comunidades campesinas e indígenas realizaron una movilización en contra de la minería en los territorios de la ceja de montaña hacia la costa (ver *El Comercio*, 25/09/2019). El problema del extractivismo minero, iniciado ya desde 2009 en el gobierno de Correa, ha amenazado varias regiones del país, y justamente en los territorios de comunidades, fuentes de agua, bosques, cuestión que con el Presidente Moreno no ha cesado. Unos meses atrás, un ministro decía: “la minería va porque va”, indicando la clara decisión del gobierno de continuar la política de su antecesor.

Unos días antes, en la provincia norteña de Carchi, se llevó a cabo una movilización promovida por las autoridades municipales demandando atención del gobierno central. Pronto las protestas en las calles de la capital de esa provincia se desbordaron y empezaron a manifestar su descontento con el gobierno más allá de la convocatoria de las autoridades municipales y provinciales. A pesar de que el gobierno logró llegar a acuerdos con las autoridades locales y se desactivó el paro provincial, se podía vislumbrar el enojo de la gente con el gobierno.

Así las cosas, las organizaciones populares e indígenas como FUT (Frente Unitario de Trabajadores), Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), organizaciones de mujeres, estudiantes, decidieron convocar a un Paro Nacional para los primeros días de octubre, como respuesta a la intención del gobierno de quitar el subsidio a los combustibles con el Decreto 883, y en general contra toda la política neoliberal de Moreno y los empresarios.

El Paro fue iniciado por el bloqueo de los transportistas – también afectados porque el retiro del subsidio a los combustibles implicaría la inmediata subida de los precios– en las principales ciudades del país. Los altos dirigentes nacionales de los

gremios del transporte negociaron con el gobierno para subir los costos del transporte, es decir, pasar el peso de la medida a los hombros de la población. A pesar de que se produjo ese acuerdo, muchos transportistas de base se opusieron y continuaron la movilización y apoyaron el Paro Nacional de las organizaciones.

En los días siguientes las organizaciones indígenas y de trabajadores empezaron los cierres de carreteras y las protestas callejeras. En esos días, desde los páramos de Guamate –Provincia de Chimborazo, una multitudinaria asamblea comunal– llamó a un levantamiento indígena que casi literalmente “incendió la pradera” del Ecuador. El Paro Nacional, inicialmente convocado por la Conaie y el FUT fue empujado desde las bases indígenas a un levantamiento generalizado. Así, las carreteras fueron cerradas, se tomaron ciudades y gobernaciones en varias provincias, pozos petroleros en la Amazonía, marchas, protestas, diciendo “No al decreto 883”, “Ni Moreno, Ni Correa”, “Solo el pueblo salva al pueblo”.

El llamado a levantamiento indígena desde el centro del Ecuador se convirtió en levantamiento indígena y popular, de todos los empobrecidos, de los del páramo y la selva, de los barrios populares, de los estudiantes, de los médicos solidarios, de la gente que sostuvo la lucha en los parques, en las universidades cocinando, curando, sanando los cuerpos y los espíritus de los levantados heridos por la represión. En suma, un levantamiento general, no visto hace mucho tiempo ya. De hecho, en los últimos días de la movilización ésta empezó a tomar fuerza también en las ciudades, sobre todo a partir de la emisión gubernamental de un toque de queda en Quito, que fue respondido por la gente con un extendido cacerolazo de protesta. Evocó –para las nuevas generaciones de hombres y mujeres del campo y la ciudad– al ya mítico levantamiento del 90. Por eso algunos dieron en llamar a esta lucha como el 2do levantamiento.

Una vez más, desafiando a aquellos que pensaban que el movimiento indígena ya no tenía fuerza y no podría levantar una movilización, éste volvió a situarse en el centro que articula y empuja al conjunto del campo popular ecuatoriano, y a abrir posibilidades de alianzas organizativas y programáticas, luego de años de repre-

sión por el progresismo, del cual el gobierno de Moreno también es heredero.

Obviamente, no se puede decir que el movimiento indígena es el mismo, han cambiado muchas cosas: la composición de las gentes que lucharon en esos días eran jóvenes en su mayoría, jóvenes comunarios, pero también jóvenes indígenas que ya viven en las ciudades desde hace años, pequeños comerciantes, estudiantes, profesionales, trabajadores indígenas. Pero también, a pesar de los cambios que se han dado, primero por el neoliberalismo del siglo XX y luego por el progresismo, las estructuras organizativas del movimiento indígena (Conaie, bases de FENOCIN y FEINE) parecen haber sobrevivido –aunque no sin cambios– a las embestidas del mercado y del Estado. Las comunidades y la política comunitarian parece mantenerse vivas aún, y se alimentan ahora de las posibilidades organizativas y políticas que se han abierto en las ciudades por la migración indígena.

Fue notorio que fueron las comunidades de base de esas tres organizaciones las que empujaron a las dirigencias hacia la radicalización del paro nacional llevándolo a un levantamiento generalizado, dejando de lado divisiones organizativas y políticas, más de las alturas organizativas que de la vida real de las comunidades y organizaciones de base. Así, se pudo ver nuevamente que cuando las bases del movimiento indígena deciden unificarse y luchar juntos, desde la experiencia cotidiana de la dominación y la amenaza del neoliberalismo y del extractivismo, la lucha se vuelve más potente, se amplifica y alcanza mejores condiciones de poner en riesgo el poder.

Un caso llamativo de este levantamiento fue Guayaquil, en donde, desafiando los llamamientos racistas de los que se creen dueños de esa ciudad, los migrantes indígenas y sus descendientes ya de décadas en Guayaquil, realizaron una masiva marcha por el centro de la ciudad al grito “Guayaquil carajo, vive por los indígenas”, reclamando respeto hacia la población indígena, y contra la política del gobierno neoliberal. Esa ciudad se ha caracterizado por su relativa pasividad política en cuanto a movilización de organizaciones populares, peor indígenas. Esta vez, las marchas de los indígenas

evangélicos significan una novedad porque se alzaron como uno de los centros de mayor poder económico del país, en la ciudad fortín de la derecha más racista, clasista y regionalista. Y además, en el momento en que el presidente Moreno, huyendo de la potencia de la movilización en la capital del Ecuador, se refugió en los brazos de oligarquía guayaquileña. Los indígenas evangélicos y otras organizaciones indígenas y populares le recordaron al poder que no hay lugar donde sea posible esconderse de los agravios que con el paquete de medidas querían y continúan queriendo imponer por la fuerza.

Al final, todo el país paralizado, la lucha de los pueblos puso en jaque al “gobierno de los empresarios y del FMI”, como dijo un dirigente amazónico en los días de ardua lucha alrededor de la Casa de la Cultura. El gobierno huyó a Guayaquil, decretó estado de emergencia nacional, luego regresó a Quito a encerrarse en un cuartel en Sangolquí, y, como el levantamiento ya generalizado no daba su brazo a torcer, decretó toque de queda en la ciudad de Quito. Al gobierno, ya cercado políticamente, no le quedó más que recurrir a la violencia de la represión de las fuerzas armadas del Estado, como para recordarnos que el neoliberalismo es violencia en sí misma, una violencia que se sostuvo también en la violencia con que los medios de comunicación ligados al poder, primero quisieron negar la realidad del levantamiento social, y después, cuando ya no se podía sostener el muro de la falsedad, iniciaron a tergiversar y producir falsas realidades para contrarrestar a un pueblo indignado y herido por la violencia universal del neoliberalismo y sus gobiernos de turno.

El domingo 13 de octubre, por la noche, finalmente el levantamiento indígena y popular sentó al gobierno de los empresarios y del FMI en la mesa, no para negociar, sino –como dijo uno de los dirigentes del movimiento indígena– para entregar un mandato del pueblo al gobierno: la derogación del decreto 883, transmitida por cadena nacional a todo el país. El gobierno, tras un intento de engañar a los pueblos, finalmente puso fin al odiado decreto. El levantamiento de los pueblos logró detener la arremetida del gobierno neoliberal.

Esto fue una victoria, sin duda, pero apenas iniciaba la lucha, pues el gobierno y todo el bloque de la derecha de este país no se han quedado con los brazos cruzados, se han unificado en un bloque visible. La venganza de los que pretenden ser los dueños absolutos del mundo y de este país se ha puesto en camino: judicialización de los dirigentes, deslegitimación de la lucha, fortalecimiento del aparato represivo del Estado bajo la supuesta amenaza de subversión con la que quieren legitimar aún más la violencia.

El levantamiento indígena y popular ha abierto de todas formas una brecha en el poder, ha sacudido el país, ha “levantado” literalmente por los aires el silencio impuesto a la sociedad, y ha hecho emerger esperanzas y odios milenarios. Esperanzas, un poco olvidadas en la década del progresismo que –más allá de los cambios en el ámbito de la institucionalidad, de ciertos derechos sociales alcanzados no por la voluntad del gobierno sino por la lucha misma de los pueblos que lo posibilitaron, en fin, por una década de cambio político, económico y social– parecen haberse encendido en la actualidad del levantamiento. El progresismo correista, sin duda, promovió una desmovilización generalizada de la sociedad, y la represión particular de las organizaciones indígenas y sindicales que mantuvieron la lucha principalmente contra el extractivismo progresista y los inicios de la flexibilización laboral.

Frente a eso, el levantamiento abre las puertas para una nueva ola de politización de la sociedad y de movilización contra un enemigo común, que son el neoliberalismo y los gobiernos y Estados sumisos. El levantamiento fue como un relámpago que, alumbrando la noche, dejó ver claramente el antagonismo social: por un lado, formando un bloque de poder desde arriba, el gobierno, los empresarios, los medios de comunicación, el FMI, la ONU, las clases medias altas racistas y coloniales; y, por otro lado, el poder desde abajo, el movimiento indígena, los estudiantes populares, la sociedad solidaria y digna de las ciudades. Los momentos de lucha posibilitan ver más allá de las apariencias. La lucha alumbró la conciencia social, y ésta refuerza la lucha.

V

En el subterráneo del levantamiento no estaba solo el paquetazo, el decreto 883, o derrocar a Moreno de la presidencia –vale decir, los pueblos han aprendido algo de la historia, y esta vez supieron que botar a un Presidente no solucionaría nada–. El relámpago del levantamiento dejó ver que en el horizonte estaba la dignidad de la gente, de los pueblos, de “la gente que trabaja”, de los del páramo y la selva, que sacaron a relucir sus esperanzas y sueños una vez más.

Frente a la violencia neoliberal, al despojo universal, el empobrecimiento económico, pero también el despojo político, una comunera de Punín, Provincia de Chimborazo, en los días del levantamiento dijo: “Todos tenemos derecho a decir algo”³ para hacer saber al mundo que el gobierno de los empresarios y del FMI no pueden imponer su voluntad negando la palabra y la vida de los pueblos. En el fondo, lo que reivindicó con su decir aquella digna comunera del páramo es la capacidad política de los pueblos para decidir sobre sí mismos, sobre sus vidas. Capacidad política autónoma, limitada y perseguida en los casi diez años de la Revolución Ciudadana, y que el neoliberalismo renovado quiere despojar violentamente.

El levantamiento de octubre fue el levantamiento de la capacidad política autónoma de los pueblos. No solamente se trataba de decir que no quieren FMI, sino también de recordar a los gobernantes de turno quiénes son y dónde están en realidad los fundamentos del poder, de un poder para la vida, y no para la muerte. Un dirigente del movimiento indígena de Cotopaxi decía en la Casa de la Cultura: “Más de cuarenta años de democracia y el Estado no ha encontrado forma de administrar para el pueblo. Hemos puesto para que gobierne para el pueblo, no que gobierne para el FMI”,

³ Todas las referencias de lo que se dijo y se hizo durante los días del levantamiento que se usan en este texto se basan en el seguimiento y registro de los hechos que algunas personas y medios comunitarios participantes en el levantamiento transmitían por redes sociales en esos días.

recordando que la soberanía debe estar en la gente, en los pueblos, en la sociedad y no en el gobierno de turno ni en el Estado, que una democracia limitada a la institucionalidad estatal es también violencia política porque implica quitar a los pueblos y a la sociedad en general su capacidad de definir sus destinos.

El levantamiento significó una apropiación o recuperación de la capacidad política de la sociedad, adormecida y amenazada por el correísmo y ahora por el neoliberalismo y el Estado. Recuperación que se evidenció –acaso no de forma abierta y sostenida, pero sí como relámpago que fue– en las tomas de las gobernaciones provinciales en Riobamba, Guaranda y Azoguez. “En Guaranda no tenemos gobernador –decían los levantados– ahí están los compañeros en su lugar”. En efecto, una vez tomados esos espacios institucionales, se establecieron asambleas plurinacionales y populares que conversaron, reflexionaron, propusieron caminos, y en la práctica –así fuera por un instante– recuperaron para sí mismos su capacidad de autogobierno.

En otros lugares, como Imbabura (Ver El Universo, 5/10/2019), frente a la brutal represión militar en las comunidades, éstas declararon el estado de excepción en sus territorios y retuvieron militares. Posteriormente, otras comunidades y la misma Conaie enviaron un comunicado haciéndose eco de esa decisión.⁴ En el fondo, estaban ejerciendo un poder desde abajo, un poder comunal y territorial, un poder que, a diferencia del poder estatal y empresarial contenido en la declaratoria de estado de emergencia y toque de queda, fue un poder para la vida, un poder social que buscaba proteger un mínimo de garantías para la seguridad de las comunidades frente al poder de muerte que el Estado y su aparato represivo puso en marcha. Una vez más, los pueblos, recordando

⁴ El comunicado de la Conaie respecto al estado de excepción propio puede leerse en Metro Ecuador, 06/10/2019. Este comunicado fue acogido por algunas organizaciones provinciales como la FECAB-BRUNARI de la provincia de Bolívar, y Pueblo KituKara, entre otros.

sus propias capacidades políticas, ejercieron y recuperaron para sí lo que el Estado ha despojado siempre, y lo sigue haciendo bajo la ficción de la democracia liberal: el poder social tejido en la memoria, en la práctica cotidiana de hombres y mujeres de las comunidades y las organizaciones de base.

Esa recuperación de la capacidad política autónoma de las organizaciones sociales se mostró también en una de las consignas del levantamiento: “Ni Correa, ni Moreno, solo el pueblo salva al pueblo”, que indicaba la clara posición de la movilización respecto de los grupos correistas que intentaban capitalizar la protesta para sus intereses particulares. El levantamiento de octubre de 2019 logró abrir una grieta en la política binarista de la Revolución Ciudadana, que oponía a su gobierno y a la derecha del país, dentro de la cual las organizaciones del campo popular ecuatoriano quedaron atrapadas y con poca posibilidad de acción política autónoma. La modificación radical de ese binarismo “progresismo o derecha” muestra que la decisión de las organizaciones de mantener la movilización en la década correista, a pesar de la represión y exclusión y a contra corriente de otros sectores sociales, fue acertada para resguardar un mínimo de poder social y organización para hacer frente al nuevo neoliberalismo en marcha.

La mesa de negociación del domingo 13 de octubre puso frente a frente esas dos lógicas de poder. Por un lado, el tildado por el pueblo como “gobierno de los empresarios y del FMI”, la institucionalidad, sus ministros, sus aparatos represivos, en suma, el poder del Estado, apropiado por las ficciones y limitaciones de la democracia del voto y manejado ocultamente por los verdaderos dueños de ese poder que son las oligarquías y grupos empresariales: un poder que, alejado de la sociedad, pretende mandar y gobernar para los fines del neoliberalismo y de los ricos del mundo. La lógica de este poder es la negación de la gente, de los pueblos, de sus capacidades políticas. Es la lógica de la exclusión, de la imposición, del supuesto y abstracto “bien general de la nación”, del engaño, del ocultamiento y la distorsión de la realidad. Es la lógica de la violencia.

Y, por otro lado, frente a ese poder, la dignidad humana, la ira organizada, la lucha encarnada en personas, hombres y mujeres del páramo y de la selva, de los sectores populares, de la “gente que trabaja” y vive de su trabajo. Los dirigentes sabían que no son más que mandatarios de un poder colectivo, del poder que está en las comunidades, en las organizaciones, en la gente levantada, “el poder está abajo, lo otro es ilusión” decía un dirigente. Ese poder que es gobierno, “el gobierno de los pueblos y nacionalidades”, decían. Ese poder y su gobierno, el poder de la dignidad, se sentó y encaró al poder de la violencia organizada. Y el presidente de la Conaie dijo “Yo también tengo un pueblo atrás mío que me presiona y que me está preguntando qué están negociando... hablo a nombre de las nacionalidades y pueblos, y venimos a cumplir y entregar un mandato de nuestro pueblo”.

Gobierno de los pueblos frente al gobierno de los empresarios y el FMI. Dos lógicas contrapuestas, la lógica del poder, de la democracia liberal, del Estado neoliberal, del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, frente a la lógica del poder de la democracia comunal, popular, de la democracia de a de veras, de la dignidad y la esperanza.

El levantamiento —aunque no se haya dicho explícitamente— también fue por el Estado plurinacional, si entendemos a éste como el movimiento que devuelve el poder a las comunidades, a la sociedad organizada, que limita el poder del Estado colonial de las elites empresariales gobernantes, y posibilita que la sociedad en su diversidad de formas políticas y organizativas ejerza para sí el poder que se teje en ella misma. La declaratoria de estado de excepción para el aparato represivo estatal que ordenaron algunas comunidades, se sustentó en la plurinacionalidad del Estado —carácter siempre negado por el poder político y económico del país—,⁵ en la asunción

⁵ El ministro de defensa en los días del levantamiento, por ejemplo, decía que sólo existe un país, un aparato militar y un solo territorio, contraponiendo esto al concepto de plurinacionalidad con la que las organizaciones indígenas y las comunidades sustentaban su defensa ante la judicialización de la protesta impulsada por el Estado. Ver cadena nacional del 6 de octubre de 2019, Secretaría General de Comunicación

desde abajo de las dimensiones más políticas y democratizantes⁶ del proyecto indígena para la sociedad.

Se puso al día la vigencia de la lucha por una plurinacionalidad efectiva y concreta –el movimiento que devuelve a la sociedad ciertos niveles de poder como autodeterminación– que, a pesar de haber sido recogida en la Constitución de 2008, es negada por el Estado y sus gobiernos. De hecho, una de las dimensiones del levantamiento también tuvo que ver con el problema minero en territorios indígenas y campesinos y la defensa del agua, como la movilización en Guaranda una semana antes del inicio del levantamiento, o las movilizaciones en la Provincia del Azuay que lograron en una consulta decir no a un proyecto mega minero en fuentes de agua (ver *El Mercurio*, 25/03/2019). En estas luchas se ha colocado por varias ocasiones la exigencia del cumplimiento de la consulta previa y vinculante a las comunidades garantizada en la Constitución de 2008, que todos los proyectos extractivos mineros deben realizar antes de sus actividades. La concreción de dichas consultas son mecanismos efectivos de protección de las prerrogativas de las comunidades sobre sus territorios y recursos, e implican a la larga una asunción de un nivel de poder de decisión frente al Estado y al capital.

Pero, también la puesta en marcha de una plurinacionalidad desde abajo vuelve a colocar la lucha del movimiento indígena más allá y en contra del multiculturalismo, que ha querido entender y asignarla al lugar del mero reconocimiento cultural, dejando de lado lo que al final es su centro: la lucha por desbordar o al menos sujetar el poder estatal, y a la vez recuperar para los pueblos un

del Ecuador en línea: https://www.facebook.com/ComunicacionEcuador/videos/391618175065088/?notif_id=1570414024929045¬if_t=live_video_explicit

⁶ En el sentido que le da René Zavaleta a un tipo de democracia como autodeterminación de las masas: “la capacidad actual de dar contenido político a lo que haya de democratización social y de poner en movimiento el espacio que concede la democracia representativa” (Zavaleta, 2015: 243).

poder social que permita mínimamente autodeterminar la forma de convivencia social y con la naturaleza.

En el fondo, el fantasma que aterra a los dominadores es que los dominados se den cuenta de su propio poder y lo ejerzan para sí mismos. En el fondo, lo que les atemoriza, y por eso llaman a la violencia estatal explícita –como en los días del levantamiento– y encubierta en los días que corren después –con los llamados a reforzar los aparatos represivos estatales bajo el pretexto de combatir la subversión y proteger la “paz social”–, es que la sociedad ejerza una democracia verdadera, que los pueblos conversen, se reúnan, reflexionen juntos, sueñen y caminen para –como expresó un manifestante en el parque Arbolito en los días del levantamiento– “hacer nuestra propia libertad”.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (2012). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Echeverría, Bolívar (2011). “Lo político en la política”. En: *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos* (pp. 137-148). Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- El Comercio (22/03/2019). “Carta de intención con FMI tiene seis pilares”. En línea: <https://www.elcomercio.com/actualidad/carta-intencion-fmi-credito-ecuador.html>
- El Comercio (25/09/2019). “Indígenas y campesinos se movilizan por las calles de Guaranda en contra de la minería”, en línea: <https://www.elcomercio.com/actualidad/indigenas-campesinos-movilizacion-mineria-guaranda.html>.
- El Mercurio (25/03/2019). “Girón dijo No a la minería”. En línea: <https://www2.elmercurio.com.ec/2019/03/25/giron-rechaza-la-mineria/>
- El Universo (5/10/2019). “Conaie advierte con justicia indígena a militares y policías en su territorio”. En línea: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/10/05/nota/7548796/conaie-advierte-justicia-indigena-militares-policias-su-territorio, y otros similares>.

- Metro Ecuador (06/10/2019). En línea: <https://www.metroecuador.com.ec/ec/noticias/2019/10/06/significa-estado-excepcion-declarado-la-conaie.html>
- OXFAM (2018). En línea: <https://www.oxfam.org/es/notas-prensa/el-1-mas-rico-de-la-poblacion-mundial-acaparo-el-82-de-la-riqueza-generada-el-ano>
- Secretaría General de Comunicación del Ecuador en línea: https://www.facebook.com/ComunicacionEcuador/videos/391618175065088/?notif_id=1570414024929045¬if_t=live_video_explicit
- Zavaleta, René (2015). “Las masas en noviembre”. En: *La autodeterminación de las masas* (pp. 207-262). Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI.

ENTREVISTA A ALLPA, LOURDES TÚRQUERREZ MAIGUA. LAS JORNADAS DE OCTUBRE EN ECUADOR DESDE LA MIRADA DE UMA WARMIKICHWA¹

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Sofía Velastegui Lanchimba²

Fecha de recepción: 11/02/2020

Ecuador vivió unas intensas jornadas de manifestación que duraron once días durante el mes de octubre de 2019, como respuesta a un conjunto de medidas neoliberales adoptadas por el gobierno de Lenin Moreno. De éstas la que más llamó la atención en inicio fue el incremento del precio del combustible. Varios actores participaron, entre los cuales predominó el movimiento indígena ecuatoriano y, al interior de éste, las mujeres y los jóvenes. En esta entrevista se recogen hechos narrados a través de la experiencia vivida por Allpa. Ella es una warmi-kichwa, mujer indígena, joven que pertenece a la comunidad La Calera de Cotacachi y que participó activamente en las jornadas de octubre. El relato sobre su experiencia –durante el paro–, sobre su propia historia de vida y su mirada aportan luces para comprender los hechos de octubre, explorar elementos explicativos y, quizá, avanzar sobre hipótesis de recambio generacional al interior del movimiento. Asimismo,

¹ La siguiente entrevista fue realizada en diciembre de 2019 por Sofía Lanchimba, en Quito, Ecuador.

² Socióloga y abogada por la Universidad Central del Ecuador

sobre algunos aprendizajes y lecciones que dejaron estas jornadas al movimiento social.

Sofía Lanchimba (SL): Cuénteme un poco usted, ¿quién es, a qué se dedica?

Lourdes Túquerrez (LT): Mi nombre es Allpa,³ yo me identifico como Allpa porque me conecto con la tierra y es lo que soy. Soy warmi-kichwa, mujer indígena. Mi otro nombre es Lourdes Túquerrez Maigua, me considero activista y de alguna manera heredera de la lengua kichwa por parte de mi abuelo. Tengo un importante legado de él y la responsabilidad de seguir conservando la lengua, por ello, me considero activista. He hecho algunas iniciativas, he formado colectivos, tengo proyectos de revitalización con niños y con las personas de tercera edad porque considero que en ellos está una vasta sabiduría. Trabajo mucho con la lengua y los saberes ancestrales de nuestros abuelitos.

SL: ¿Por qué participó y cómo vivió las jornadas de octubre?

LT: Fue algo que no lo esperaba, simplemente creo que fluí y me vi en la necesidad de ponerme al frente y ayudar porque, realmente, mi gente es bastante humilde, bastante sumisa, muy callada. Las cosas se dieron y yo sentí que tenía que ayudar, tenía que estar ahí, tenía que estar al frente, tenía que guiar y hacer algo. No podía quedarme de brazos cruzados y esperando a ver qué pasa. Sentía que tenía que estar ahí al frente, coordinando y el menos cuidar que la gente de mi Cotacachi, de Imbabura estén bien. Nació y tomé la batuta.

SL: ¿Cuáles fueron sus motivaciones para estar ahí?

LT: Para mí, fue ver la injusticia que se vivía día a día, ir descubriendo cómo los medios de comunicación nos decepcionaban totalmente. Sentir como si ellos nos controlaran. La motivación más grande fue ver a personas adultas mayores con toda su fuerza, ahí, en las calles, exigiendo, mientras el gobierno se reía y no le importa.

³ En kichwa, 'Allpa' significa 'tierra'.

No, yo no podía dejar eso así, me parecía muy injusto y estoy en contra de toda injusticia. Yo me decía “si tengo que morir en la lucha con mis padres, con mis abuelos, lo haré”. Yo creo que esa fue la motivación más fuerte, ver a mi gente humilde luchando mientras el gobierno se reía a nuestras espaldas. Me pareció nefasto eso, por eso tomé con fuerza la iniciativa.

SL: ¿Cuál fue su papel en específico durante el paro?

LT: Cuando inició el paro estuvimos como comunidades indígenas en puntos estratégicos. Yo inicié ayudando con la organización de indígenas acá en Cotacachi⁴ que es la Unorcac.⁵ Estaba ayudando desde la cocina, sirviendo la comida porque nuestra gente pasaba todo el día en la calle. Empecé a ayudar a cocinar, a servir, a llevar la comida, esa fue mi ayuda, pero no pensé que se iba a alargar.

El día que teníamos que ir a Quito, me acuerdo que no querían ir las chicas, no había ni una mujer y yo sentía la necesidad de ayudar. Como yo he estado aportando de alguna manera a Conaie⁶ porque hemos trabajado sobre la Universidad Amawtay Wasi para las nacionalidades y pueblos, sentí esa necesidad de estar ahí y de apoyar.

Sabía que necesitaban manos. Se habían creado muchos grupos y colectivos de ayuda para coordinar el tema de donaciones, en ese momento era lo que se necesitaba. Sabíamos que mucha gente necesitaba esas donaciones en Quito y decidí ir como voluntaria. Yo era la que coordinaba la logística a nivel nacional para que las personas, pueblos y nacionalidades que venían tengan un espacio donde dormir, tengan comida, medicina y los niños no salgan y tengan una guardería. Nosotros nos encargábamos de buscar espacios y era difícil porque los últimos días ya no había espacios. No sé cómo lo hicimos, pero nos movimos para que nadie se quede en la calle. El gobierno había decretado el toque de queda, nadie podía quedarse fuera, era horrible.

⁴ Cantón ubicado en la sierra norte de Ecuador.

⁵ Unorcac: Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi.

⁶ Conaie: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

Mi rol creo que fue ser todóloga porque hacía de todo. Asumí roles como comunicadora social, como vocera, coordinaba la logística, ayudaba en la comida, hacía de todo, estaba al frente viendo que no falte nada, incluso al frente, en la guardianía. Al pasar los días, nos dimos cuenta que nosotros no podíamos estar en todo. Entonces, empezamos a buscar voluntarios y coordinar a los voluntarios en los centros de acopio para el manejo de las donaciones. Hubo bastante acogida y apoyo.

SL: ¿Con quiénes estuvo participando en las jornadas, quienes eran su red más cercana?

LT: Con un grupo de jóvenes a nivel nacional, con un grupo de jóvenes profesionales indígenas conscientes de esta realidad y que queríamos ayudar, eran jóvenes de todas las nacionalidades y pueblos, jóvenes chibuleos, caranquis, kayambis, otavalos, puruhaes. Jóvenes que tenemos este fuego en el corazón por nuestra gente y nos sumamos a ayudar. Hicimos muchos grupos de apoyo. Teníamos grupos de psicólogos, paramédicos y parvularias para los niños. Muchas personas se sumaron, principalmente podríamos decir que era un grupo de gente bastante consciente de la realidad. En un inicio hicimos un grupo sólo de indígenas. Pero luego fueron sumándose otros voluntarios, conocí a gente de Perú que estaba aquí, gente de México, de Estados Unidos, de Francia, que nos apoyaron. Hicimos una cadena muy fuerte. Lo bonito es que hemos ido construyendo y tejiendo amistades por todo lado, fue bueno, nos ayudaron mucho. En resumen, diríamos que fuimos mucha gente que tiene corazón y conciencia de lo que es justicia social. Nos unimos.

SL: ¿Y con la gente de Cotacachi?

LT: Yo fui con Unorcac, pero cuando llegué acá [a Quito], al ver tanta necesidad, me sumé a la cabeza que era la Conaie. En un inicio fueron 150 jóvenes de mi comunidad. Yo soy de una comunidad indígena muy respetada en Cotacachi que es la Calera. Yo me sentía como madre de ellos porque ellos no conocían Quito y no sabían

cómo llegar, por ejemplo, al parque El Arbolito desde La Católica.⁷ Yo me sentía responsable, en los primeros días en Quito yo estaba más pendiente de mis wambras.⁸ No había más mujeres, la única que estaba al frente era yo y una primita que se sumó a mí. Los últimos días mis wambras decidieron irse porque era muy fuerte todo lo que se vivía acá. Ahí fue cuando me sentí más tranquila. Cuando ellos se fueron yo pude dedicarme a ayudar completamente en la coordinación de la logística desde la Conaie, en lo que se podía.

SL: ¿Cuál fue el papel de los jóvenes y las mujeres?

LT: En un inicio los jóvenes no lo tomaron muy en serio. Muchos jóvenes iban a pasar un buen momento, entre risas. Al pasar los días y ver las realidades creo que muchos jóvenes se vieron tocados por todo y les llegó al corazón. Los últimos días pude ver a mis wambras cotacachis y a muchos jóvenes a nivel nacional tomar conciencia de que hay realidades que debemos cambiar. Fue sumamente importante el rol de los jóvenes, sean hombres o mujeres, porque algunas personas de tercera edad desconocían algunas situaciones y nosotros podíamos informarles. Sentí que ellos podían estar más tranquilos porque ya no éramos aquellos jóvenes que no sabían a dónde van, ni quiénes son. Éramos jóvenes más conscientes de esto y luchando por algo justo, por una realidad que hay que cambiar.

El liderazgo de mujeres desde las bases es muy escaso. De mi comunidad no había otra mujer que se arriesgó a ir a Quito, entiendo las dificultades que trae. De 150 hombres yo fui la única mujer. Luego se sumó mi prima. Cuando pedí refuerzos, porque les decía, “chicas, vengan, ayuden”, ahí vinieron dos chicas que son arriesgadas, pero llegaron, se asustaron y se fueron. No hay mucha participación de las mujeres desde las comunidades. Pero sí hay ciertas lideresas que han estado siempre al frente que son las mismas, pero no en el número que a mí me gustaría ver. Hay muy pocas y por eso hay que seguir trabajando en el tema del liderazgo de la mujer.

⁷ Relaciona dos puntos geográficamente muy cercanos y conocidos en Quito.

⁸ ‘Wambra’ en kichwa significa ‘joven’.

Respecto a los jóvenes, sí había jóvenes muy conscientes, muy fuertes, muy decididos, pero había otros que no entendían la situación y lo que hacían era criticar y retirarse. Es verdad que hubo bastante descoordinación porque lo que sucedió no fue planificado. Se supone que en un inicio el paro era de los transportistas y nosotros salimos a respaldarlos. Nosotros, de hecho, como Conaie, como pueblos indígenas, teníamos recién una reunión de planificación el 14 de octubre.

Cuando iniciaron el paro los transportistas se salió de las manos, porque ellos llegaron a un acuerdo en Quito. Mientras tanto, en las bases los transportistas nos apoyaban a nosotros y decían: “Sigán, sigamos, nosotros no hemos parado, vamos con el paro”. No entendíamos qué estaba pasando entre ellos. En las noticias nos informaban que ya se había acabado el paro de los transportistas, pero los transportistas en Cotacachi nos seguían diciendo a los miles de personas que estábamos ahí: “No, el paro sigue, no hemos terminado, no hemos hecho acuerdos con ellos, qué pena que se hayan vendido arriba, pero nosotros seguimos”.

Entonces, nos dimos cuenta que cierto grupo de personas habían llegado a un supuesto acuerdo, pero los choferes, los transportistas en las bases no estaban de acuerdo. Ahí es cuando sigue el paro y son las bases las que deciden ir a Quito. Jaime⁹ no convoca, las bases son quienes deciden ir. Yo recuerdo que el líder de la Unorcac –que lidera a mucha gente, porque somos 45 comunidades indígenas en Cotacachi–, él pregunta: “¿Quiéren ir o no?” Yo les decía: ¿pero nos están esperando en Quito?” Él decía: “Sí, nos están esperando”.

Venir era una travesía, sabíamos que había militares por todo lado. Salimos a las 8 de la mañana y llegamos a las 11 de la noche. Tuvimos que pasar muchos puestos militares. Las personas que decidieron venir eran fuertes y valientes, porque no todos se arriesgaban, muchos tenían miedo. Muchos jóvenes venimos y fue toda una travesía porque nos decían: “Ya están acá [los militares], prepárense, nos van a matar”. Fue una guerra psicológica horrible. Recuerdo que llegábamos

⁹ Se refiere a Jaime Vargas, presidente de la Conaie.

a San Pablo y nos decían: “En Cajas están esperándonos”. Entonces nos preguntábamos: “¿Seguimos o nos retiramos? ¡Vamos!”.

A cada lugar que llegábamos era un reto. Llegábamos y no había nadie. Esperamos en Cajas y seguimos avanzando. “¿Nos vamos por aquí o por acá? vamos por acá, si es de morir, morimos, pero vamos”. Súper decididos. Hubo mucho apoyo de la gente en el transcurso del camino, nos trataban como héroes. Nos dieron muchas donaciones, hacían falta carros para tanta donación en las calles. ¡Fue hermoso! La lucha era de todos, no sólo de los indígenas. Era una lucha por y para todos. Al menos la gente de clase media y baja salían afectados. Fue muy intenso, pero también hubo mucho apoyo, de muchas organizaciones, de muchas personas que yo no lo esperaba.

SL: En términos personales, ¿las jornadas de octubre cambiaron algo en su vida?

LT: Claro, muchísimo. En un inicio me dije a mí misma: “Bueno, vas, ayudas tres días, Lu, y te regresas”. El primer día fue tranquilo, el segundo día fue normal, pero el tercer día fue horrible. Yo me sentía madre de mis wambras y ellos no sabían lo que era toque de queda. Fue una experiencia horrible. El primer día en que el gobierno decretó toque de queda yo tenía contactos a nivel nacional y ellos me informan. Yo empiezo a avisar a los wambras y me dicen: “¿Qué es eso?” Le digo: “Mijo, si tú no entras a un lugar antes de tal hora te pueden hacer cualquier cosa, porque pierdes tus derechos, entra”. Y me dice: “¡Qué exagerada!” Y no me hace caso. Y yo empiezo correr porque ya se acababa el tiempo y la gente no creía. Empiezo a correr a buscarlos, llamaba a medio mundo.

Luego pensaba, ¿por qué tanta maternidad por los chicos? Y ahí es cuando tú te das cuenta que cuando tu gente, tu pueblo, tu comunidad está lejos y tú estás ahí y conoces el territorio donde estás y tu gente no, te sientes como madre, protectora, aflora esa maternidad. Yo no podía estar tranquila y empiezo a correr, faltaba poco tiempo. Ahí es cuando los wambras empiezan a darse cuenta que era de verdad, porque empezaron a seguirnos con tanques, con perros, con caballos, una locura.

La gente empieza a perder el control y ahí es cuando los wambras se dan cuenta que lo que yo les decía era verdad porque en un inicio no me creyeron. Un chico dice: “Lu, no nos dejan entrar al centro de acopio, dicen que necesitan alguna líder aquí, alguien que diga que somos de La Calera”. Recuerdo que yo corrí a ver a los chicos y yo que llego no sabía a dónde se habían ido. Y se acababa el tiempo. Nunca sentí tanta frustración, tanto dolor. Decía: “¿Qué hago?” Logré entrar, los wambras ahí asustados. Les decía: “Ustedes tranquilos, ¿dónde está el otro grupo?” “No sé”. Luego, me dicen: “Me fui donde una prima porque no logré entrar”. Salí y los caballos venían. Era horrible, fue el peor día, yo nunca había sentido eso. Y había madres gritando, golpeando puertas, llorando. Yo no podía llorar, sólo no podía creer por qué tanta maldad de parte del gobierno, bueno, ahorita sí puedo llorar, pero en ese momento sólo crecía mi ira, mi molestia, mi indignación.

Al saber que mis wambras estaban bien por un lado me sentía bien pero no podía quitar de mi mente la imagen de los viejitos corriendo sin avanzar, de las mamitas con sus hijos porque no tenían piedad, les pegaban, les maltrataban, así fue como mataron a Inocencio Tucumbi, en el toque de queda. Como la gente no sabía qué era el toque de queda, se asustaba mucho, se volvía vulnerable, porque desconocía. En un inicio decíamos: “Bueno, tenemos que escondernos”. Después, la gente ya no se asustaba por el toque de queda y decía: “Si tenemos que pelear, peleamos”, pero en inicio era de mucho miedo. Tengo aquí esos traumas, y vi muchas cosas horribles, muertes.

Lo que más me impactó fue el día en que nos emboscaron en la Asamblea [Legislativa]. Yo creo que sobreviví y no me pasó nada por mi intuición, que era poderosa, afloró mucho mi intuición. Porque el día que estuvimos al frente de la Asamblea y ellos mostraron la banderita de paz, a mí me olía a pura traición y yo no creía. Yo empecé a salir porque había algo más fuerte que yo, que me movía y me decía: “Sal de aquí”. Iba diciendo a la gente: “Irán viendo por donde correr, no se confíen, no se confíen”. Y justo cuando iba saliendo, empezaron a bombardearnos, como se puede ver en los videos. En medio de todo eso me había desmayado y un amigo se encargó de

cuidarme. Siempre tuve ángeles protectores, siempre tuve un amigo, una amiga, siempre me cuidaron. Pero había gente que no corrió con esa suerte, al salir de ahí recuerdo que corriamos hacia [el parque] el arbolito y un bebito estaba muerto y los papás pedían ayuda y gritaban. Me acerqué, quería ayudar, pero no pude, y lo único que yo hacía era gritar: “¡Médicos, médicos!”. Y el bebé se murió y yo no sabía qué hacer. Los papás gritaban y sólo me quedé en shock.

Recuerdo que esa semana no pude dormir. Me quedaba hasta las 2 de la mañana coordinando y a las 5 de la mañana teníamos que estar nuevamente de pie. Con todo eso, yo lo único que sabía es que la gente no podía estar afuera, que tenía que avisar si sabía algo, enseguida tenía que informar en la calle, por ejemplo, el último día el gobierno cambió el toque de queda a las 3 de la tarde. La gente no sabía y corriamos entre los jóvenes a avisar. La gente no sabía, porque no todos tienen internet. Y sí, yo siento que sí fui muy importante en todo el proceso del paro, pero sí cambió mucho mi vida porque pasó el paro, muchas veces me quise retirar porque decía: “No, esto es horrible, es una guerra, esto no es San Juan”,¹⁰ porque en Cotacachi vivimos un San Juan súper fuerte, y en inicio yo pensaba que estaba preparada y mis wambras también.

Mi hermanito aparece en los últimos días y yo no podía estar tranquila, le veía a mi hermano y se me iba la vida. Yo pensaba en regresarme porque ya no podía más. El shock emocional era muy fuerte, al menos el día en que velamos a los dos muertos, me acabó. No podía más, no podía más. Pero agarré más fuerza, no sé de dónde la sacaba, pero al ver a mi hermano decía: “No, no puedo irme, mi gente me necesita”. Siento que Pachamama, el cosmos, el universo me necesitan, no podía irme, una parte de mí decía: “¡No!”

Yo tengo una nena y era horrible porque yo estaba muy mal. Al siguiente día que enterraron a los muertos estaba muy mal, emocionalmente muy desgastada porque ni siquiera comíamos. Lo

¹⁰ La fiesta de San Juan se celebra en el mes de junio y es célebre en Cotacachi por las demostraciones de fuerza entre las comunidades.

único que quería era irme, pero había algo más fuerte que me decía: “No, tienes que estar”. Y cuando mi hija me llamaba me decía: “Mami yo estoy viendo cosas horribles, ven”. Yo le respondía: “No mi amor, yo estoy bien, no te preocupes”, pero con un dolor fuerte en la garganta porque eso es lo que hace una líder, tratar de calmar a nuestros cachorritos también.

Sí fue muy difícil todo lo que se vivió, pero también fue un gran aprendizaje y nunca solté la toalla, estuve ahí hasta el último y decía: “Si tengo que morir con mi gente voy a morir”. Y todos me decían: “Lu, no te arriesgues mucho porque tienes una hija”. Sólo mi hija era la que me detenía para estar al frente con la guardia indígena. Pero pensaba en mi nena y me decía: “No, no puedo”. Ayudaba desde donde podía. Porque al final somos conscientes que, si una muere, una muere, pero la memoria es frágil, la memoria del pueblo es frágil, en unos años se olvidarán y eso es lo que no quise, por eso luchaba, para que los muertos queden como héroes, y sí se logró, pero sólo está el nombre de uno, hay que seguir trabajando en eso.

En resumen, yo pienso que sí marcó mucho mi vida como mujer, como madre, como activista, como líder, sí marcó terriblemente mi vida. Porque después, cuando se acabó el paro, desperté y decía yo: “No sé cómo pude haber soportado tanto”. Ahí sí lloré toda una semana, no quería saber nada, me perdí y fui a mis lugares profundos que tengo en mi comunidad y no quería ver ningún video del paro porque me acababa. No entendía cómo pude haber sido tan fuerte para haber estado ahí, firme, no entiendo. Sólo podía dar las gracias al cosmos, al universo, a los abuelitos, porque realmente para estar al frente se necesitan muchas agallas, no todo el mundo lo hace, por eso admiro a todos quienes estaban.

Y había mujeres hermosas liderando, pero muy pocas. Aprendí mucho, conocí gente hermosa y muy fuerte al igual que yo. Y sí, marcó mucho mi vida, a partir de eso creo que tengo una responsabilidad enorme de ir formando a nuestros pequeñitos, haciéndoles ver estas realidades y necesito ir formando a mujeres, formando lideresas desde las comunidades, y ¿cómo se forma? Rompiendo estereotipos ambiguos de pensamiento que les limita a las mujeres. Eso he he-

cho, he formado colectivos, en eso estoy trabajando porque marcó terriblemente mi vida, mi corazón. Y como todo es un aprendizaje, yo puedo decir que fue realmente un gran aprendizaje todo lo que se vivió. Y de alguna manera también nos hizo despertar de muchas cosas. El hecho de saber que hay que seguir luchando por los medios comunitarios. Yo desde ese día no he visto teleamazonas ni ecuavisa¹¹ porque los detesto, no es justo, y les digo a mi mami, a mi papi y a mis hermanos: “No les crean, ellos son unos mentirosos, presentan las noticias a conveniencia de ellos, esa no es la verdad de la noticia”. Quiero fortalecer los medios comunitarios porque hubo muchos medios comunitarios que informaron la verdad. Y quiero hacer muchas cosas a partir de eso y lo estoy haciendo.

SL: ¿Cómo conecta su trabajo de enseñanza del kichwa con lo que pasó en octubre?

LT: Lo conecto profundamente, si antes lo había hecho con corazón, ahora lo hago con corazón, convicción y pasión desde una realidad vivida, sentida y palpada, entonces es más fuerte. Yo a veces lloro de la emoción, porque lo hago con tanto amor y creo que eso se visibiliza y se me han abierto muchas puertas con mis niños y también voy rompiendo estereotipos. La gente siendo de Ecuador desconoce que somos 14 nacionalidades indígenas y que existen 14 lenguas y que la lengua no es sólo un idioma, la lengua encierra un sinfín de sabidurías que se están perdiendo.

Entonces, ¿cómo lo conecto? Desde ahí, desde ir rompiendo estereotipos, el pensamiento limitante de pensar que el kichwa es sólo para un indígena o de que para hablarlo usted tiene que estar con la vestimenta. Porque esos son pensamientos que la gente tiene. Una experiencia de ello es el trabajo que hice con mis niños de 10 a 12 años. Ellos son quienes me preguntan lo que los padres piensan: “¿Para hablar kichwa hay que estar necesariamente vestido de indígena? Pero me han dicho que solo los indígenas deben hablar kichwa”. Yo lo tomo

¹¹ Teleamazonas y Ecuavisa son medios de comunicación ecuatorianos.

muy normal porque vivimos dentro de un sistema bastante racista, aunque no se visibilice mucho. Entonces, he ido con mucho amor, con mucha sutileza rompiendo esos estereotipos en nuestros wawas.¹²

El trabajo es fuerte, apenas lo he hecho con 60 niños, pero yo sé que cuando uno siembra, se deja una semillita que tarde o temprano florece. Ésa es mi visión, ése es mi hacer y mi sentir porque yo soy fruto de ello, yo tampoco hablaba kichwa de niña. Mis padres me criaron por protección en español. Quien dejó la semillita fue mi abuelo. Él me enseñó, mi kichwa estaba dormido. Nunca hablé kichwa hasta los 19 años que me vi obligada, y hasta hace unos 6 años atrás que lo necesité en el trabajo y hace unos 4 años que alguien me dijo: “Lu, no tengas miedo sólo despierta a la esencia que tienes”, y es verdad estaba dormida, no es que no sabía, siempre lo supe, sólo afloró.

Todo lo que soy, todo lo que tengo, todo mi idioma es por mi abuelo que dejó una semilla regada en mí. Él me decía “tú tienes la responsabilidad de continuar con lo que somos”. No le entendía al principio, me preguntaba: “¿Por qué soy responsable?” Y muchos niños quizá no entenderán por qué. Ése es el mismo mensaje que les dejo a mis niños, les digo: “Mis amores, ustedes son los responsables, si ustedes se pierden como kichwas, como nacionalidad nos perderemos y al futuro seremos uno más del montón. Seres vacíos sin identidad”. Queda la semillita con mis niños y yo creo que todo está conectado. Porque quiero que los niños desde muy pequeñitos sean conscientes de la realidad, sepan defender lo que son. Conozcan y valoren lo que son. Porque hay desconocimiento y no hay valoración de saber que tenemos un país rico, diverso, hermoso en plurinacionalidades, en diversidades. El mismo gobierno emite comentarios absurdos por desconocimiento de lo que somos, de nuestro territorio, de nuestra gente, de nuestras nacionalidades.

Yo pienso que desde temprana edad hay que educar a nuestros niños, ahí está todo, en la educación, en dejar esa semilla, luego ellos florecerán. Porque verán las realidades como yo las he

¹² Wawas en kichwa es niños.

visto. En mí quedó una semilla que afloró mucho más en el proceso de octubre, ahí afloró totalmente. Desde ahí es que yo no tengo miedo de pararme en frente y decir las cosas, no tengo miedo de trabajar con lo que amo, no tengo miedo de decirle a mis wawas cuál es la realidad. Realmente todo se conecta.

SL: ¿Encuentra alguna relación entre las jornadas de octubre y el levantamiento de los noventa?

LT: Claro, primero, nosotros como indígenas siempre hemos estado en resistencia y no sólo de los 90 sino hace 530 años. Si nosotros existimos ha sido por la lucha de nuestros abuelos, tatarabuelos, por esa lucha es que aún nos conservamos como kichwas, bueno, como nacionalidades porque no puedo hablar sólo de kichwas, somos 14 nacionalidades a las que amo y respeto profundamente.

Y ¿en qué se asemeja?, en que ahora seguimos resistiendo, no ha terminado y pareciera que con el tiempo la gente ya ha cambiado y ya no es racista, pero ¡no! En octubre afloró un racismo horrible. Yo entraba al twitter y era para escuchar que me dijeran longa. A mí no me afecta porque sé quién soy y no me afecta para nada, a veces me reía porque la gente es tan ignorante e ignora tantas cosas. Yo les respondía, “¿Te llena decir eso, realmente te llena, piensas que me ofendes con eso? Siento mucha pena por ti porque se ve que eres un ser vacío”, y eso les mataba porque a mí no me afecta.

Me podrás decir india, longa, lo que sea, pero no me afecta porque sé quién soy. Sí, era terrible, una lucha racista, creo que se asemeja con la lucha de los 90, con la lucha de Daquilema, con la lucha de hace 500 años. Se relaciona en que seguimos resistiendo, sigue habiendo un racismo horrible. Y en que se necesita líderes como Daquilema, Mama Tránsito, Macas, Chancoso, un montón de líderes de la historia que hemos resistido y seguiremos resistiendo.

De los 90 acá lo único que ha cambiado son algunas cosas modernas que podemos utilizar. Por ejemplo, la comunicación o la visibilización en los noventa no fue tan importante como en esta ocasión. Querían acallarnos, opacarnos, nos quitaban el internet, nos bloqueaban, nos hackeaban, pero buscábamos los medios para

informar y eso en los 90 no había. Las redes sociales fueron un gran respaldo. En eso vi que ha cambiado mucho. Pedimos ayuda a nivel internacional y tuvimos respuesta. En los 90 fue una lucha, pero ahí qué haría el gobierno, qué tataría. Y esta vez quisieron hacer lo mismo, pero hay jóvenes que sabemos sobre eso y no nos dejamos, pero la lucha sigue siendo la misma.

SL: ¿Cuáles cree que son las lecciones que nos deja octubre?

LT: Muchísimas lecciones. La unión es lo que hace la fuerza, dejando a un lado la política, el tema de religiones, lo que hace fuerza es la unión de gente consciente hacia la injusticia. Conscientes de que debemos luchar. Por ejemplo, mientras caminábamos había gente evangélica predicando y se aprovechaban de la situación, para recibir un plato de comida la gente tenía que escucharlos. Nosotros respetamos, pero no nos parecía que dijeran que por ser pecadores estamos así. Escuchamos eso y les confrontamos porque ésta es una lucha por justicia social, no un pecado, necesitamos despertar.

Le dimos una gran lección al gobierno que cuando un pueblo se une puede lograr muchas cosas. Aunque yo siento que no logramos nada, yo siento eso, no me siento satisfecha. Logramos ciertas cosas, pero sigue el mismo gobierno, los asesinos siguen impunes. A veces tengo miedo de que la gente no tenga memoria, pero cuando veo que el gobierno va a Cuenca y la gente que no es indígena los confronta, siento que hay consciencia. Como jóvenes nos queda una gran lección: saber que no podemos dejarnos llevar. La lección que les queda a las organizaciones es organizarse primero para hacer las cosas.

La otra lección es sobre la comunicación, como jóvenes, es muy importante tomar iniciativas de comunicación comunitaria o comunicación dentro de las comunidades. La lección que nos queda es no confiar en los medios de comunicación porque la información es totalmente tergiversada. Yo creo que todos al final aprendimos mucho. Esperemos que muchas personas sigan trabajando a favor de una justicia social para todos.

DOMESTICAR NUESTRA CRÍTICA

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Daniel Pena¹

Fecha de recepción: 15 de octubre, 2019

RESUMEN

El presente ensayo parte de la reflexión autocrítica de los puntos ciegos de mi cotidianidad, alimentado con una serie de conceptualizaciones que sirven de apoyo para visualizar contradicciones profundas, difíciles de asumir. El recorrido reflexivo atraviesa los nuevos modos de consumismo y la fugacidad de la experiencia, las lógicas de opresión de los opresores y la transversalidad de las luchas; y las nuevas formas del capitalismo urbano como eco-capitalismo seguro; indagando sobre las grietas posibles de la crítica en los tres bloques.

La exploración intenta hacer evidente algunos puntos ciegos de nuestra cotidianidad que domesticar nuestra crítica, la suavizan, la controlan y limitan.

Palabras clave: Consumismo, progresismo, crítica, opresión, capitalismo verde

SUMMARY

This essay has, as starting point, the self-critical reflection about my quotidian blind spots. Point feeded with useful conceptualizations as support for visualize deep contradictions in it. Those that are harsh to accept.

The essay's reflexing path goes thru the new consumption ways and the fleetingness of the experience, the oppressive ways of the oppressors and the transversality of the struggles, as well as the new forms of urban

¹ Integrante del equipo de investigación en conflictos socio-ambientales de Casa Bertolt Brecht, Uruguay.

capitalism as safe eco-capitalism. Always inquiring about the possible cracks that the critique may enlighten on those three blocks.

The present looks out for evidence some blind spots of our quotidianity that tame our criticism, soften, control and restrict it.

Key words: Consumism, Progresism, Criticism, Oppression, Green capitalism

INTRODUCCIÓN

Intento, en las siguientes líneas, describir alguna de las autocríticas más difíciles de asumir desde mi cotidianidad, en carácter de ensayo. Aquellas que son casi paradójicas en mi modo de vida. Esos puntos ciegos que solo enfrento muy ocasionalmente, cuando puedo poner en tela de juicio los detalles del día a día y hacer obvias mis contradicciones. No creo haberlos superado, ni tener la receta para que nadie lo haga. Pero sí creo en la potencia de compartir las experiencias y reflexiones, incluso aquellas que aún no se han hecho carne en nuestros modos de vida.

Como joven urbano de Montevideo (Uruguay), sociólogo involucrado en diferentes movimientos sociales y ambientales, espacios culturales y políticos más o menos vinculados al progresismo y las izquierdas uruguayas, creo que es sumamente necesario hacer visibles mis propias contradicciones críticas, alimentando la reflexión con diferentes conceptualizaciones a las que, por mis privilegios de clase media egresado universitario, he accedido.

El recorrido reflexivo parte de la preocupación por ver que nuestra crítica está suavizada, controlada, empaquetada. Toma tres puntos centrales de mi senti-pensar cotidiano para hacerlo visible: los modos específicos del consumismo progre y su ansiedad por el consumo de experiencias; la reproducción incesante de las lógicas opresivas sobre los opresores, o fascistas con los fascistas; y la integración de nuestras prácticas “amigables con el ambiente” en el marco del eco-capitalismo seguro y el doble juego del sacrificio.

Se expresan, además, algunas líneas que podrían cultivar una crítica del detalle, abierta, paciente, diversa, colectiva y creativa. Con la reproducción de la vida simbólica y material en común como horizonte y construcción actual, este ensayo procura aportar poniéndole palabras a mis puntos ciegos y contradicciones.

CONSUMISMO PROGRE

Los jóvenes estudiantes o egresados universitarios, del ámbito artístico, agroecológico, social o educativo, creemos estar por fuera del consumismo, del ambiente del derroche, de la sociedad del despilfarro. No nos interesa tener el último celular, la última televisión, el auto deportivo, la ropa de marca, ni el reloj de oro. Sabemos que eso es parte de la “brutalidad” de “esos otros” que “basan su vida en lo material”, “terrajás” u “ostentosos”, que están presos del circuito mediático y la publicidad que esconde la explotación y perversidad de las multinacionales y los microcréditos.

Creemos estar lejos de ser “receptores pasivos de la novedad” armada para adormecer masas.

Creemos ser críticos con el sistema, que no mordemos el anzuelo de la eterna disconformidad de querer más y más, la última novedad en el mercado. Creemos que solo algunas pocas veces tenemos deslices en este sentido, que son parte de nuestras breves contradicciones, pero que no hacen a la centralidad de nuestros modos de vida.

Sin embargo, ¿cómo respondemos a las exigencias de consumo como signo de reconocimiento los jóvenes progres clase media? El mecanismo es el mismo que el consumo pasivo, espectador, pero desde lo “activo”.

Como bien expresa Baudrillard (1991), el consumo de mercancías actual tiene como centro el generar signos, es decir, las mercancías que consumimos tienen valor no por su uso material, ni por el valor de intercambio (valor en el mercado), sino principalmente

en tanto signo en cadenas simbólicas. Es decir, consumimos tales marcas porque entran en un juego de códigos de reconocimiento de nuestro entorno sobre gustos, modos de vida, hábitos, lugares, etc. Nos sitúa simbólicamente en ciertas posiciones, expresa nuestro estatus-poder, se encadena con otros signos para decir algo, para incluirnos en ciertos espacios y distinguimos de otros.

En el caso de nuestro consumismo progre, no son los objetos y las marcas las que definen nuestros signos exigidos por el entorno. No pasa principalmente por la pasividad de obtener materialidad, de ser espectador de obras ajenas. No anhelamos la posesión de los objetos exclusivos y escasos, sino que el eje está en la acción, en la concreción de “experiencias”.

Son las experiencias nuestros principales signos de reconocimiento y ellas diagraman gran parte de nuestra vida. A ellas dedicamos muchísimas de nuestras energías, durante el trabajo, el tiempo libre, los espacios de soledad y de amistad, de pareja o incluso familia. Estamos en permanente búsqueda de experiencias, de esa “intensidad” que nos atraviesa al estar viviendo una nueva experiencia, que nos desafía, nos mueve el piso, nos hace mirar el mundo desde otro lado.

El centro es el hacer, la continua acción, y la repercusión que ese hacer tiene sobre nosotros, nuestro aprendizaje y sensibilidad; en la medida en que esa sensibilidad es “mostrable” o hasta “espectacularizable” frente al entorno.

Uno de los puntos más oscuros de esta búsqueda continua del hacer-experiencia es que la mayoría de las veces el accionar no responde a una necesidad colectiva o comunitaria construida como tal, a la cual se responde con una propuesta creativa, sino más bien a un capricho individual con un tinte social, o una ingeniosa iniciativa que no altera con fuerza el orden de la opresión-desigualdad.

Nuestra distinción es el tinte “social” y “crítico” que tienen nuestros caprichos. Su etiqueta activa, su discurso transformador que reviste unas ganas particulares que usan fondos de llamados públicos o internacionales para concretarse, que aprovechan colectivos populares o procesos comunitarios elitistas para crecer.

En esto la personalización de la producción y del consumo (para cada sujeto un objeto específico a medida, como autos, computadoras o celulares personalizados) generan una agradable sensación de libertad y singularidad, que potencia el aire de distinción del consumo activo (que elige, que propone, que crea al consumir). El instante de personalización del consumo permite unir la materialidad de los objetos con la experiencia inmaterial del consumismo progre. Esto explica en cierta medida algunas de las recientes explosiones de consumo progre de Montevideo: cerveza artesanal, tiendas de chucherías de diseño, boliches con juegos de mesa, vinilos personalizados para las paredes, etc., todas, posibilidades inacabables en el hacer y el elegir, interminables como la experiencia misma.

Otro punto central es la velocidad de acumulación de las experiencias. Como plantea Byung-Chul Han (2014), el dilema es “no poder poder”, o, en términos de Giorgio Agamben (2011), la imposibilidad de no hacer, el perder la noción de nuestra propia impotencia (la conciencia de que no lo podemos todo), de no ser, en una sumatoria incesante de haceres, potencias y posibilidades del humano-proyecto-de-s-mismo.

Y las propuestas educativas pretendidamente “innovadoras” lo muestran claramente: es necesario “aprender a aprender”, gestionar la propia vida como un proyecto-de-sí, volverse empresa-de-sí-mismo, ser un gran emprendedor de nuestros sueños (Jódar y Gómez (2007) lo dejan claro en su texto sobre educación posdisciplinaria).

Con el foco en las nuevas exigencias del mercado posindustrial (por ejemplo, el paradigmático modo de producción de Google), las propuestas educativas de moda hacen énfasis en la capacidad innovadora, el trabajo en equipo, el manejo de las emociones, la intensa creatividad y resiliencia, para lograr ser un buen empresario-proyecto-de-sí, un inmenso gestor de la propia vida como sucesión de experiencias, un buen emprendedor.

La aceleración de las experiencias sucesivas, ansiosas, se vuelven desplegadas en cualquier espacio de interacción como un signo que genera fascinación de otros hacia uno. El valor de haber exprimido la intensidad de cada minuto en un infinito abanico de

experiencias diversas se confirma en cada interacción donde son puestas en juego.

Esto nos pone ante una insistente temporalidad de la ansiedad de proyecto/experiencias sucesivas, la mayoría de las veces, con un soporte institucionalizado, transformado en un llamado proyecto de colectivo (incluso con nuestros amigos) frente al Estado: viajes de voluntariado o congreso de activismo, “descentralización” de la cultura, sensibilización en temáticas “contrahegemónicas” de moda, campañas sociales, emprendimientos eco o socialmente responsables, etc.

De esta manera se vive el pasado como signo de prestigio único por las experiencias vividas, el presente como intensidad volátil del proyecto en ejecución, el futuro como ansiedad de proyecto en creación. O, cuando no vivimos el tiempo como línea sino como círculo, comienza en un proyecto ideado, de ensoñación, y termina con su sistematización, que nos abre otra idea-proyecto-capricho social.

Yendo al extremo, soñamos en términos de redacción de proyecto, podríamos ponerle objetivos y metodología a la revolución, si alguien lo pidiera.

Entonces, mientras algunos consumen para pasar o matar el tiempo, para matar o sobrellevar el aburrimiento, los jóvenes progres consumimos nuestro hacer, la secuencia infinita de experiencias para no acercarnos ni un poco a la experiencia más dura de todas, la experiencia de vacío, de silencio, de quietud, de muerte, de contemplación. Incluso, la cercanía a estas experiencias se genera por medios institucionalizados: meditaciones, retiros, modas zen y new age, antropología y sociología de los rituales fúnebres, conceptualizaciones psi de la pérdida.

No proyectar, no hacer, es igual a morir en vida.

Quizá de allí surja la necesidad de registrar en imagen y audiovisual todo hacer, convertirlo en pastilla de difusión, no tanto para su pretendido objetivo de existir en el mundo de las redes virtuales, sino para ser un breve punto de recuerdo que se archiva por si algún día hay tiempo a recordar.

Este modo de vida se autoproduce y confirma a cada instante, sosteniendo una cadena que conecta: consumo de experiencia con

trabajo vocacional en proyectos y nuevamente con consumo de experiencias. Trabajar más en proyectos, para ahorrar más para los proyectos más lejanos y exóticos en las vacaciones, para enriquecer los proyectos vocacionales en el trabajo. Un círculo cerrado de trabajo y tiempo libre al servicio de la necesidad interminable de experiencias.

La “obligada sugerencia” de enlazar el trabajo con la vocación y el tiempo fuera del trabajo (si es que es posible diferenciarlo) con el hacer proyectos enlaza toda energía vital en un sinfín de proyectos-experiencias veloces y superpuestos.

Este círculo lleva a que no existe minuto en el día exento de sentido, de valor como experiencia, conectado con proyectos y procesos de aprendizaje, de ser vuelto una experiencia. El “tiempo libre” debe ser gestionado. Una vida gestionada de principio a fin.

Nuestro tiempo “libre” está insalvablemente regulado, diagramado, encorsetado por los sentidos del proyecto-institución. Siempre en un más allá forzado a convertir lo que puede suceder imprevisto en una nueva experiencia enmarcada en algo mostrable.

Hemos pasado de perder el tiempo (“estar al pedo”), a no poder perdernos en el tiempo.

Quizá por ello exista tan rápido avance y dependencia de los “gestores”: culturales, comunitarios, empresariales, artísticos, educativos, de salud, etc. El enfoque es gestionar la vida, efectivizar los recursos de todo tipo, aprovecharlos para una mayor experiencia.

Preguntar menos, y hacer más es la receta. Porque un proyecto nunca es una pregunta, sino una afirmación que delimita objetivos, y, en última instancia, experiencias.

Sin embargo, la crítica, los vínculos, la transformación del orden injusto conllevan un cultivo del caos para crear nuevas formas de vida, implican tiempo, de deriva, de encuentro, de error. Tiempo inexistente en el consumismo progre, corriendo siempre atrás de un nuevo proyecto personal, colectivo, institucional.

Este texto es parte de esa inmadurez de los cultivos críticos, inmadurez del ensayo, el intento, frente a la madurez del proyecto construido, consumado y olvidado. Su fuerza radica en no estar cerrado, ejecutado, vuelto pastilla de difusión.

Requiere tiempo de decantación, dejar el agua turbia un poco quieta para poder ver qué decanta. Experiencia, dice Larrosa (2003), que es “lo que nos pasa”, éxtimo, externo, exótico, que nos atraviesa y nos transforma, deforma, conforma. Sin embargo, olvida marcar la dimensión temporal de la transformación: no hay cambios potentes si no hay tiempo de darles lugar en nuestras estructuras, hábitos, modos de sentir, pensar, hacer.

“Domesticar nuestra crítica” es la alerta de que estamos volviendo la crítica un asunto privado, asunto que tomamos cuando queda un resto para senti-pensar en otros órdenes posibles, chispa de imaginación entre que lavamos los platos, nos vamos a bañar, respondemos un mail y llamamos a un amigo por el nuevo proyecto cultural que tenemos en mente.

Asunto encerrado en nuestros breves espacio-tiempo de silencio, de duda, de soledad. Pensar críticamente en colectivo o con otros se traduce rápidamente al polo de la resignación (disfrazada de reformismo estratégico) o de la queja criticacona, o claramente, proyecto de crítica institucionalizado (audiovisual, libro, blog, tertulia, etc.).

La crítica es expulsada día a día del espacio público, porque allí solo entra el miedo, los proyectos institucionales, la política de eventos, o el tiempo “libre” regulado por el hacer de los proyectos.

Domesticar la crítica es volverla terreno individual, volcada a nuestra vida personal, a nuestro uni-verso, suavizarla para que encaje en nuestra vida cotidiana sin hacer mucho ruido. Porque hacer ruido implica frenar, y hasta responsabilizarse de las contradicciones cotidianas que no se salvan con un nuevo proyecto de deconstrucción personal.

No tener tiempo para generar una mirada crítica minuciosa es quizá el signo de nuestra ansiedad de experiencias, del extremo al que llega nuestro consumismo progre.

OPRIMIR A LOS OPRESORES

Nos hemos criado en ambientes donde la educación popular, el socialismo real y la utopía comunista dejaron huella, más o menos profunda, por afiliación o por rechazo. Solemos usar el par oprimidos/opresores en nuestros discursos y prácticas, generalmente focalizando nuestra energía en el trabajo con y para los oprimidos y víctimas de la injusticia y desigualdad del capitalismo.

Demostramos mucha preocupación por reflexionar y discutir sobre las lógicas de la opresión, de la naturalización de la desigualdad y de la opresión-represión-dominación.

Hemos afinado la mirada para ver tras cada acción cotidiana de nuestro entorno un contexto de desigualdad estructural, la disparidad en las posiciones de poder, en el manejo de los recursos, en la posibilidad de tomar decisiones sobre la propia vida.

Nos embanderamos continuamente con las luchas de los oprimidos de varios tipos: clase trabajadora, mujeres, diversidad, indígenas, afrodescendientes, especismo, ambientalismo, privados de libertad, adolescentes y niños, adultos mayores, estudiantes, productores rurales o campesinos, locos encerrados, etc.

Trabajamos, militamos y debatimos en cada rincón para ampliar las oportunidades de los oprimidos, fortalecer sus capacidades, brindar nuevas herramientas para su “emancipación” y “concientización”.

Por el contrario, los opresores son el gran punto ciego de nuestro hacer.

Objetos de odio, chivo emisario de nuestras incapacidades, muros de los lamentos de nuestra resignación. Aquellos seres que les tocó estar (y “deciden” permanecer) en posiciones de poder, privilegio y “libertad” en el manejo de sus oportunidades, merecen de nosotros el mayor de los repudios, ataques (o, como mucho, respeto, si necesitamos que abran puertas para oprimidos con los que trabajamos).

En este sentido, el pensamiento dicotómico heredado del marxismo político clásico muestra una de sus contradicciones centrales, propio del vanguardismo eurocéntrico y racionalista: res-

ponder a los opresores con opresión, al punitivismo con medidas punitivas, a la represión con represión, al fascismo con fascismo.

La lógica es evangelizadora en el sentido estricto de la palabra: de la “buena nueva”, del mensaje de salvación que tenemos para llevar a los oprimidos, que los “concientizará” y permitirá liberarse de las cadenas, y reprimir a los represores, oprimir a los opresores en una dictadura de los oprimidos.

Por un lado, buscamos permanentemente comprender (empatizando y contextualizando) al oprimido para “empoderarlo” desde nuestro marco de referencia (mensaje de salvación disfrazado de problematización-sensibilización-concientización), mientras que por otro lado intentamos atacar al opresor para sacarlo del tablero por inhumano, monstruo.

Una de las contradicciones del progresismo actual se vuelve evidente cuando las mismas personas que defienden medidas alternativas al punitivismo para oprimidos exigen endurecimiento de las penas y sentencias para opresores. Recientemente vimos en nuestro país la manifestación de algunos sectores del feminismo y de la lucha afro, que se destacan históricamente por pedir y apoyar medidas alternativas a la represivas-punitivas en la mayoría de las problemáticas sociales (adolescencia y delito, personas privadas de libertad, personas en situación de calle, pobreza, tráfico de sustancias psicoactivas, despenalización del aborto, etc.), pidiendo y proponiendo públicamente medidas punitivas más severas para opresores: hombres feminicidas, blancos racistas.

La construcción imaginaria o mítica de la mirada sobre los otros (los humanos), genera una metáfora con los seres que observa, y cambia según desde donde se lance la acusación-justificación.

Algunos dirán (o dibujarán en panfletos) burgueses “chanchos”, otros adolescentes “monstruos”, otros políticos “diablos”, otros mujeres “brujas”, otros carnívoros “lobos”, otros hombres “bestias agresivas”, otros empresarios “dinosaurios”...

Y así opera la opresión del sistema, y también la opresión del opresor. Señalando monstruos para ser eliminados, expulsados, encerrados, reprimidos. Así funciona para los opresores que cons-

truyen monstruos en cualquiera que cuestione el orden de privilegios, y así sucede también en los oprimidos y defensores de los oprimidos que construyen monstruos en los opresores.

¿La violencia vivida justifica la respuesta violenta? ¿El tener como fin principal el cambio en el orden de dominación justifica el medio violento de conseguirlo?

Vale la pena aclarar, esto no justifica ni minimiza las atrocidades ni múltiples violencias que reproducen y reproducimos los opresores día a día, sino que pone en cuestión la respuesta violenta también.

En especial, si tomamos una mirada transversal a las múltiples dimensiones de la dominación contemporánea: raza-etnia, generación, eurocentrismo, clase, género, orientación sexual, lugar de residencia, etc. Así, mientras creemos ser oprimidos en una, o defendemos a oprimidos en una de ellas, muchas veces reproducimos lógicas opresivas en otras y debemos reconocerlo: trabajadores racistas, indígenas heteronormativos, jóvenes patriarcales, mujeres adultocéntricas, homosexuales urbanos y eurocéntricos, etc. De esa manera, el fascismo que pregonamos hacia los fascistas opresores, nos vuelve como un boomerang si complejizamos nuestra autopercepción cotidiana.

De allí la centralidad en la progrófsfera (mundillo más o menos permeable del pienso progre) de la idea gramsciana de contra-hegemonía: imponerse como nueva hegemonía: necesidad de imponer nuestro orden y ser aceptado sin represión continua para sostenerse.

Sin embargo, vale la pena tener en mente la propuesta de Beasley-Murray (2010) de comprender el mundo desde la pos-hegemonía. Según el autor, el orden de dominación no se sostiene por el ejercicio de la violencia, ni del convencimiento racional acerca del pensamiento hegemónico que se impone por medio de los espacios educativos, culturales y de socialización. Sino que el orden se sostiene porque implica una cierta forma de diagramar los afectos, de encauzar las formas en que los cuerpos se afectan y son afectados, de modo que se generen lazos de dependencia institucional, de centralización de las afectaciones en los aparatos del mercado y del estado. Unos ciertos modos de circulación de la energía y las transformaciones que van

construyendo hábitos, o encarnaciones cotidianas del orden. Y van convirtiendo la energía creativa, instituyente y nómada de la multitud en “pueblo”: masa homogénea de la que se extrae energía y plusvalía, mientras se sostiene la dependencia de lo instituido.

Entonces, si partimos de este otro modo de comprender la realidad, ya no se trata de generar una contra-hegemonía que a mediano o largo plazo se imponga como nueva hegemonía. Un aparato de convencimiento racional articulado con violencia física y simbólica que se imponga a mediano plazo. Ya no es una guerra del oprimido (y sus defensores) por imponer su propia hegemonía. Ya no hay necesidad de pensar en dictaduras de ningún tipo, sino la posibilidad de desplegar procesos instituyentes múltiples, que se articulan para transformar lo instituido, construir nuevos hábitos comunes y generar nuevas afectaciones fuera de la dependencia institucional.

La Sociedad de los Poetas Muertos es una bella y antigua película que nos da algunas pistas al respecto. El trabajo central del docente protagonista se trata de enlazar la poesía y arte literario con el deseo de los estudiantes (claramente opresores o futuros opresores privilegiados) para romper los diagramas de afectación, construir nuevos hábitos, y generar movimientos creativos comunes que traspasen la dependencia institucional, cuestionen el orden. Sin embargo, este movimiento instituyente de “carpe diem” (que ya por esos años 90s comenzó a ser el slogan del capitalismo de consumo inmaterial, definiendo vidas entregadas a la “felicidad individual”) tiene sus riesgos cuando el contexto resiste las nuevas afectaciones (el suicidio en este caso).

Claramente el (futuro) opresor es víctima de su propio orden, que lo privilegia a la vez que lo encorseta. Le da “todas las oportunidades imaginables”, pero le impide imaginar “cualquier cosa”.

Es necesario trabajar con el opresor (incluso esa parte de nosotros mismos), contextualizarlo y empatizar para descubrir sus regímenes de represión minuciosos definidos por su hábitus, tan rígido como cualquier clase. Es ingenuo y simplista creer que el opresor tiene plena libertad de elección de sus gustos, modos, sensibilidades. Resulta un tanto ingenuo creer que el acceso a bienes materiales nos

vuelve autodeterminados, libres. O lo que es lo mismo, que la libertad esté definida por el acceso sin restricciones a bienes materiales.

Más oportunidades económicas no significa poder ser todo, o poder no ser todo, sino estar en condiciones de decidir por los otros, desde un marco muy estricto de qué y cómo decidir para no cuestionar el orden.

¿Por qué no generar intervenciones con opresores? Planes de circulación social, planes de vivienda justa y sustentable, sensibilización y pensamiento crítico, emancipación y autonomía, administración de sus recursos y problematización del consumo, fortalecimiento de las redes vinculares-afectivas, uso y apropiación de los espacios públicos, bienes comunes y crítica a los emprendimientos extractivistas, etc.

Crear que darle herramientas al oprimido es suficiente para cambiar el orden es creer en la imposición de un orden por los oprimidos (y nosotros, sus evangelizadores). ¿Por qué no construir otros órdenes posibles generando corrimientos simultáneos de oprimidos y opresores? Son los futuros opresores los que tomarán decisiones para abrir cancha o no a los futuros-actuales oprimidos. Son los oprimidos transformados los que saldrán del lugar de dependencia-represión para poder crear colectivamente alternativas.

Defendemos la convivencia como el relacionamiento según nuestros cánones, atacando directamente al opresor que pide a gritos seguridad y estabilidad en el estatus quo. ¿Qué lugar debe jugar el actual opresor en una futura convivencia? ¿Cómo responder a la opresión sin oprimir-expulsar? ¿Cómo no ser fascistas con el fascista?

Incluso yendo más a fondo, ¿cómo posicionarse en esa dicotomía cuando el análisis deja de estar basado exclusivamente en la opresión y desigualdad capitalista y se vuelve multidimensional?

Y especialmente, ¿cómo juega nuestro miedo en la imposibilidad de pensar abordajes deconstructivos para opresores? Es simple trabajar con quienes tienen menos capital cultural, porque la desigualdad nos autoriza a “educarlos-evangelizarlos”. Pero con los opresores la cuestión parece ser mucho más dura, compleja, incierta. Comenzando por la posibilidad de convocarlos a espacios y competir con tantas

otras oportunidades (no somos la única posibilidad que tienen como con personas en extrema pobreza), siguiendo por la tensión de problematizar sin imponer, ser cuestionados y amenazados por lugares de intenso poder (incluso legal si es necesario), hasta por nuestros propios movimientos internos de estar trabajando con “pares” o “superiores”.

Domesticar nuestra crítica significa mantener este punto ciego, no cuestionarnos sobre el trabajo con los opresores porque implica cuestionar nuestros miedos en la tarea, nuestra construcción de autoridad en base en la desigualdad de capital cultural, nuestra cercanía (o pertenencia actual o pasada) en los modos de vida y expectativa a los opresores, nuestras “comodidades legítimas”.

Domesticar nuestra crítica implica no espejarnos-reflejarnos y ver nuestras múltiples dimensiones como opresores porque seríamos pasibles de medidas punitivas pedidas por otro progre-humanista que ataque nuestro monstruo.

Domesticar nuestra crítica es no abrir la pregunta por el mítico corte entre humanos y monstruos, entre humanos y animales. Es dejar de preguntarnos si existe algo que nos vuelve humanos, o si es un simple intento mítico-narrativo que ha servido para instalar esencialismos fascistas-expulsivos-represivos.

Domesticar la crítica es mantener ciego el criterio o la vara con la que se da juicio (el origen de la palabra crítica está emparentado al juicio), invisibilizar la pretensión de imponer esencialismos separatistas de humano/monstruo.

ECO-CAPITALISMO SEGURO

A simple vista en la calle, leyendo o mirando algunas noticias actuales, podemos ver que el mundo urbano-capitalista en el que estamos viviendo, tiene dos grandes (¿nuevos?) ejes por los que avanza: la economía verde y el control del riesgo-seguridad.

Es sabido que bajo el orden social capitalista es necesario una continua mercantilización (es decir, posibilidad de llevar al merca-

do, transformar en bien o servicio que se vende-compra) cada vez mayor de todas las dimensiones de lo vivo, lo muerto, lo inerte, lo simbólico y hasta lo imaginario simbólico y asignificante.

En ese sentido, podríamos decir que existen al menos tres tendencias de mercantilización importantes: a) la expansión (producción de subjetividad, patentes biológicas y de autor) b) la intensificación y/o superposición (TICS, paradigma de seguridad y neo-extractivismo neocolonial); y c) la destrucción-reposición (guerra, fragmentación socio-territorial y eco-rentabilidad).

Concentrémonos en la “economía verde”; en otros textos focalizaremos en la seguridad y el riesgo.

Sobran los ejemplos de cómo lo ecológico, orgánico, ambiental, verde, slow, etc. han sido tomados y aprovechados como un nuevo nicho de mercado, un nuevo público de consumo y modo de generar ganancia, novedad e interés en el consumo y producción.

Pero cuidado, al igual que con tantos otros movimientos y transformaciones socio-político-ambientales que han sido parcialmente absorbidas como moda-souvenir por el capitalismo (desde el guevarismo, pasando por el indigenismo, el hippismo, el feminismo, etc.), los planteos, construcciones y deconstrucciones de estas líneas desbordan y cuestionan fuertemente el orden social actual. Simplemente, analicemos cómo son absorbidos y neutralizados con fines de conservación de la desigualdad, productivismo, consumismo y concentración del poder; para poder cuidarnos de las ambigüedades y contradicciones del día a día.

Hay quienes le llaman a esto eco-rentabilidad, o lucro verde. Podemos observarlo en tres niveles de funcionamiento (en la realidad entremezclados):

A nivel micro, en la cotidianidad de las “personas de a pie”, se nota claramente el avance de una nueva línea de consumo eco-friendly o ambientalmente amigable. Las múltiples críticas y cuestionamientos del ecologismo conservacionista (conservación de la naturaleza pura) y eficientista (eficiencia energética y gestión de los recursos y residuos) han sido tomadas, recauchutadas, entremezcladas con otras líneas de vida vueltas modas (hippismo chick,

new age, veganismo, neorruralismo, etc.) para generar todo tipo de mercaderías, experiencias, lugares y marcas, que permiten a los consumidores comprar con “responsabilidad ambiental”.

Papel reciclado, electrodomésticos de todo tipo eficientes y eco-inteligentes, pastillas sanitarias para gatos biodegradables, tierra industrializada con abono orgánico, cepillos de dientes de madera o bambú, lapiceras de cartón, papel ecológico para sustituir el papel film, bolsas “chismosa” o de tela para los mandados, y un cada vez mayor listado de etcéteras de productos se encuentran a diario en las vidas de cada uno de nosotros.

A nivel del consumo de experiencias y actividades, los hobbies y nuevos tipos de turismo natural y/o restaurativo también ofrecen un nuevo abanico de emprendimientos lucrativos con la voluntad ecológica de hacer algo con “tinte natural”. Chacras y escuelas auto-sustentables, huertos urbanos, artesanías con residuos, vacaciones con actividades restaurativas de monte nativo y caminatas nocturnas, talleres de bioconstrucción, etc.

En los medios de transporte y pequeña producción doméstica de energía, vemos otro inmenso nicho de compra-venta en avance: la creciente oferta y demanda de autos, bicicletas y motos eléctricas, baterías de todo tipo, pequeños aerogeneradores o paneles solares domésticos de calentamiento de agua o producción fotovoltaica.

A simple vista, podría celebrarse un interesante cambio en los patrones de consumo, una conciencia cada vez mayor sobre el impacto ambiental de nuestra cotidianidad, una responsabilidad cada vez mayor sobre nuestros actos, que se traduce en actos simples de “consumo responsable”. Y esto es en gran parte así, valioso e importante.

Sin embargo, la absorción capitalista como moda, que busca principalmente generar rentabilidad de cualquier nuevo espacio de mercantilización, posee fuertes contradicciones:

En primer lugar, accedemos a la “venta de soluciones” a problemas causados por el capital y su funcionamiento altamente contaminante y destructivo: filtros de agua, aire, para territorios contaminadas; fertilizantes químicos para tierras arrasadas y desestimando desechos orgánicos que podrían ser compost, turismo “natural” para

contrarrestar el encierro urbano, hongos y dispositivos que “limpian el plástico” de océano, etc. La lógica es simple, generar un problema produciendo, para poder vender un nuevo producto que lo “repare”, y jamás cuestionar los niveles ni modos de consumo.

En segundo lugar, se generan sustituciones de dispositivos y objetos (como el vehículo eléctrico por el de combustible fósil) con externalidades nefastas; es decir, sin tener en cuenta el proceso completo, desde la extracción de las materias primas y sus impactos socio-ambientales (por ejemplo, el impacto terrible de la extracción de litio para baterías en territorios indígenas de América Latina), el proceso de producción y la energía que demanda, el circuito logístico de mediadores, el uso y se descarte como residuo. La fibra de carbono de los aerogeneradores, y las baterías a litio son el ejemplo más claro.

En tercer lugar, estamos bombardeados por una intensa espectacularización y publicidad de los productos eco-friendly. Desde la producción de ropa con plástico de los océanos, hasta el valor de la comida “lenta”, esconden inmensas responsabilidades sobre impactos ambientales, y enaltecen sus marcas con un lavado de cara verde, así como el de sus clientes, que ahora cumplen con la nueva línea políticamente correcta: ser ecológicos.

En cuarto lugar, cabe traer a colación la idea de la “paradoja de Jevons” (D’Alisa, Demaria y Kallis, 2017), que dice, aproximadamente, que al hacer un proceso más eficiente, o un uso de un recurso más “ahorrativo”, en general, se utiliza el excedente con mayor depredación que si no se hubiese ahorrado. Por ejemplo, si bajamos el consumo de luz en nuestro hogar, generamos un ahorro energético y económico, pero que a mediano plazo nos permite realizar con ese excedente económico, un viaje en avión, con altísimo consumo de combustible fósil, consumir comida ultra-procesada y envasada en plásticos, etc. Entonces, la paradoja es que, si bien el ahorro y la eficiencia pueden ser interesantes a primera vista, en términos ambientales, la gestión de los excedentes y su uso tiene que ser el foco principal, para no agravar más las problemáticas al utilizarlo.

Por último, las ideas de sacrificio y profanación de Agamben (2005) nos pueden ayudar a pensar esto. Según el autor, la base de la

religión es la separación de los dispositivos entre dioses y humanos, la extirpación del uso común de algunas esferas de la vida cotidiana. Esta separación se genera a través de un sacrificio, que enviste al dispositivo de una exclusividad, un cierto halo de importancia sobrehumana. Podríamos entender esta moda verde, en las capas altas y medias, como la tendencia a hacer un sacrificio para alcanzar lo separado, la mercancía exclusiva. La moda ambiental como bien exclusivo-excluyente que discurrese el bien colectivo, pero se destaca como sacrificio de élite.

Entonces, ¿cuál es el potencial de la moda ambientalmente amigable? Se llega al interés por la tierra y el ambiente en términos generales, pero tamizado por la reconversión estética y política eurocéntrica y colonialista: foodtrucks, huertos urbanos, compostaje en apartamentos, etc. Se incorporan pequeños nuevos hábitos, pero sin cuestionar a fondo los modos de vida, consumo, relacionamiento, y vínculo con el entorno humano y no humano.

A nivel meso, vemos repetidas estas mismas lógicas, pero desde la vida institucional: estatal, empresarial y algunas organizaciones de la sociedad civil. Los impulsos al emprendedurismo y el incentivo a la innovación eco-light. Las capacitaciones por el BID para bancos locales y empresas del rubro verde, el uso de la Responsabilidad Social Empresarial como pata de clientelismo a nivel de las localidades y lavado de cara verde de sus prácticas centrales.

También se percibe una tendencia a financiar y sostener proyectos que articulan lo artístico-cultural con la innovación sostenible, donde los artistas son empujados a incorporar algunos eslogans ambientales para mejorar sus campañas de difusión a través de las grandes industrias capitalistas culturales y creativas (discográficas, editoriales, compañías, etc.).

Por último, lo más impactante a nivel institucional, es el imponente avance de las patentes biológicas e incentivos a la investigación solventado por grandes multinacionales, palanqueando incluso muchos recursos públicos para ello. La búsqueda de nuevas tecnologías para responder a las problemáticas ambientales, solapa el avance brutal de las patentes biológicas y la depredación de los espacios más inalcanzables de la naturaleza.

A nivel macro, es decir, a escala mundial (global o transnacional), regional y nacional, se visualiza en el fuerte avance del neoextractivismo, entendido como las formas de producción de materias primas (commodities) a base de sobreexplotación de recursos naturales (agua, suelo, madera, minerales, cereales, etc.) con megaemprendimientos que funcionan principalmente por despojo y depredación (Gudynas, 2009; Scribano, 2009; Svampa y Viale, 2014).

La otra cara de la moneda del neoextractivismo es el comercio de los bonos de carbono y los “servicios ambientales”. Según este nuevo mercado inventado desde el Banco Mundial (definido en el protocolo de Kyoto), junto al área ambiental de la ONU (PNUMA) y canalizado a Latinoamérica por el BID, como salida a la crisis del 2009 de EEUU y Europa, es necesario revertir los problemas del calentamiento global y los daños ambientales causados por el “desarrollo” (mal entendido como crecimiento industrial sin límites ni consecuencias), cambiando el “chip” por el “desarrollo sostenible” (Objetivos de Desarrollo Sostenible, 2015-2030) de manera tal que no se cuestione el dogma de crecimiento económico, pero que Ese tome en cuenta el impacto ambiental.

Para ello, dicen, hay que incentivar a las empresas y naciones a cambiar la producción y consumo de energía por tecnologías llamadas “limpias”, es decir, que emiten menos CO₂ en el aire (energías renovables, reciclaje de productos y residuos, etc.). Esto se logra volviendo un objeto de compra-venta la reducción de CO₂ de un proceso productivo de una empresa o nación, lo que permite a quienes cambian su tecnología vender su “disminución de uso de CO₂” a empresas o naciones que compran su “aumento de emisiones de CO₂” (Rodríguez, 2011), a través de bancos, por supuesto. De esta manera, se logra vender y comprar la necesidad de bajar los niveles de emisiones de gases de efecto invernadero, volviendo rentable la decisión de ser ambientalmente responsables y embanderados “en contra del calentamiento global”.

Además, en el absurdo de generar riqueza a partir de los problemas causados por el propio modo de producción y consumo actual, se comenzó a contabilizar (volver números o equivalente en dinero), para ser comprado-vendido al igual que los bonos de CO₂, una serie de procesos de la naturaleza bajo el nombre de “servicios naturales”:

la polinización de los insectos, la dilución de químicos en el agua, la fotosíntesis, etc. Partiendo de la posibilidad de que la contaminación que avanza día a día destruiría por completo dichos procesos, se calcula el nivel de pérdidas económicas (o gastos agregados en el proceso de producción) que implicaría, y el valor de lo que se posee en cada nación o propiedad en base a esa posibilidad de ser destruido, lo que vuelve su preservación un “servicio” vendible (Moreno, 2013).

De esta manera, aquellos países, empresas o privados que disminuyen sus emisiones de CO₂ o preservan los procesos de la naturaleza que aportan al proceso de producción, pueden generar nuevos ingresos por la venta de sus “nuevos bienes y servicios verdes”.

Otras dos dimensiones de grandes políticas de rentabilidad “limpia” o “verde” son el “cambio en la matriz energética” y la REDD+ (políticas de Reducción de Emisiones de CO₂ por Degradación de los bosques y la Deforestación, gestión forestal sostenible y captura de CO₂ por forestación).

El cambio en los modos de producción de energía, en nuestro caso pregonada desde el gobierno con la mira en la producción eléctrica, ha implicado una multiplicación acelerada de la producción eólica, compensando la producción hidroeléctrica, lo que sitúa a Uruguay como país con casi la totalidad de su producción eléctrica a base de energías renovables. Sin embargo, este cambio tiene tres grandes problemáticas silenciadas: en primer lugar, el material de las aspas de los molinos (fibra de carbono) es de muy difícil reciclado, por lo que tras 20 años de funcionamiento los convierte en inmensos residuos inútiles. Segundo, este cambio en la matriz se realizó principalmente a través de contratos con muchas facilidades para inversores privados, por lo que se generó una importante privatización de la producción eléctrica (nunca explicitada), perdiendo soberanía nacional en el monopolio de la producción y distribución. Tercero, a causa de la privatización en base a contratos privilegiados, la UTE se compromete a comprar absolutamente toda la producción generada a precio fijo, sin importar si es necesaria o no en relación a la reserva de las hidroeléctricas. Lo que implica en muchos casos pérdidas económicas que se trasladan a las facturas de todos los ciudadanos uruguayos, ya que, cuando esta

energía sobra se exporta a países vecinos a precios más bajos que los pagados a los privados dueños o gestores de parques eólicos. Exactamente la misma situación se desarrolla con la producción de energía con biomasa, a cargo principalmente de las plantas de celulosa de UPM y Montes del Plata, que producen electricidad quemando sus “licores negros”, residuos del proceso químico de la madera en sus plantas, y vendiendo la energía a costo fijo por 20 años (además de vender bonos de carbono por la producción de “energía limpia”).

En cuanto a la REDD+, en Uruguay recién comienzan a instrumentarse algunas acciones desde el MVOTMA, afortunadamente, enfocadas a la preservación del bosque nativo. Sin embargo, el marco internacional incluye en el paquete de acciones la reforestación con árboles exóticos o nativos como parte de la “captura de CO₂”, y la gestión “sostenible de CO₂”, por lo que, con la sola voluntad de nuevos gobiernos de ejecutar esas líneas podríamos tener en nuestro territorio aún más apoyo financiero para la depredadora industria forestal, bajo la etiqueta de “reforestación con árboles exóticos”.

Por último, a nivel macro, otro punto fundamental para el funcionamiento de este capitalismo verde, es el desarrollo de los medios de comunicación y transporte (terrestre y acuático) de inmensos volúmenes de materias primas. Este despliegue de infraestructura de grandes proporciones, enmarcado en la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA, hoy COSIPLAN), está diseñado principalmente para el transporte de mercaderías de las zonas de materias primas valiosas (centro del continente) hacia los grandes puertos y puntos de conectividad suramérica-mundo. Bajo un discurso de “integración regional” y mejora de las “oportunidades locales”, se ejecutan proyectos (que significan un fuerte aumento de la deuda externa) para el abaratamiento de los costos de transporte y logística casi exclusivamente comercial, de forma que pueda asegurarse la exportación de inmensos volúmenes de commodities hacia Europa, EEUU y China; y facilidades para las empresas depredadoras extranjeras (mineras, pasaderas, agroindustrias, hidroeléctricas) que invierten en el continente.

En Uruguay el neextractivismo y la economía verde son claramente visibles en el avance en los últimos 30 años del agro-

negocio: monocultivo en inmensas proporciones de soja y maíz transgénico para alimentar animales en China y Europa, y junto a la caña de azúcar para producir biocombustibles, la forestación con monocultivos de Eucaliptus y Pino; los megaemprendimientos de plantas de producción de celulosa; los parques eólicos; los proyectos de puertos de aguas profundas y pesqueros, proyecto de restauración del ferrocarril central para UPM2, etc.

Se discurrese una supuesta “eficiencia” en el uso de los recursos naturales, un cuidado del ambiente con los estándares más altos, sin embargo, estas palabras no hacen más que ocultar las consecuencias socio-ambientales de estos proyectos, tras la panacea de la tecnificación ultra-moderna, la centralización del saber técnico-profesional y los proyectos a inmensa escala.

Se vuelve urgente que revisemos nuestras prácticas cotidianas que aportan a estas problemáticas en los tres niveles. Las consecuencias siempre las pagan los expulsados y menos favorecidos, mientras que el resto podemos elegir cómo ser o no parte, mitigar las problemáticas concretas en nuestra vida, y seguir adelante sin serios cuestionamientos.

Maristella Svampa (2019) llama a estos territorios arrasados por el neoextractivismo “zonas de sacrificio”. Personas, comunidades, territorios, tierras y aguas sacrificables en pos de lo que podríamos llamar el Dios “Desarrollo”. El discurso sobre el sacrificio, la necesidad de que algunos hagan un sacrificio, o sean sacrificados (expulsados, reprimidos, desalojados, asesinados, desterrados de sus lugares de vida y producción) por un bien hacia “las mayorías”, invierte la realidad del problema: perjudicar a grandes mayorías de afectados directos e indirectos (pobres, con pocas herramientas para defenderse, invisibilizados, pequeños productores, etc.), para beneficiar a una extrema minoría de sectores de altísimo poder socio-económico, y sus redes oligopólicas de logística y transporte, construcción, vivienda, explotación sexual, comercio, e industrialización.

Hilando todo lo dicho, vemos dos caras de la misma noción de base: el sacrificio. Mientras sectores medios y altos hacen “sacrificios cotidianos” enmarcados en el capitalismo verde y la nueva

rentabilidad de la distinción eco-soft, inmensas cantidades de personas de sectores bajos y expulsados son sacrificados en el marco de mega emprendimientos neoextractivistas. Y ambas realidades tiene muy pocos puntos de contacto directo y reconocimiento mutuo. El acto o dispositivo de sacrificio separa a humanos de dioses, seres comunes de expertos que pueden opinar y decidir, sujetos descartables de proyectos relevantes. El Dios Desarrollo se alimenta en cada nuevo acto de reproducción, de sacrificio de cualquier alternativa en pos de la única aparentemente posible.

La lógica del sacrificio domestica nuestra potencia crítica, necesitamos recorrer el camino inverso: profanar las esferas sagradas del Dios Desarrollo. Profanar, implica la posibilidad de volver al uso común de las personas aquellas esferas separadas en el sacrificio. Quebrar lo bordes elitistas que se apropiaron de nuestra construcción de futuro bajo el mandato del Dios Desarrollo, reincorporar a la cotidianidad encarnada en cuerpos y afectos de personas en sus territorios decidiendo sobre qué y cómo gestionar su vida, su historia y su futuro.

Una posible pista está en aquellas comunidades y colectivos en defensa y gestión de lo común, como tramas de reciprocidad y horizontalidad que aseguran la producción y reproducción de la vida material y simbólica (Gutiérrez y Salazar, 2015). Se trata de un modo abierto de hacer vida en conjunto, con nuevos criterios de valor, nuevas formas de organizarse y decidir en colectivo. También modos otros de senti-pensar en relación entre humanos y con lo no humano (Escobar, 2014).

Percibir y dialogar sobre nuestra crítica domesticada es el primer paso, luego queda llevar esa autocrítica lo más profundo posible y estar dispuestos a hacer el duelo de nuestras seguridades propias de la progrófera, y adentrarnos en un proceso creativo colectivo de profanaciones múltiples.

Saber duele, reconocernos contradictorios, aún más, pero de la podredumbre de nuestras estructuras opresoras y reproductoras de la injusticia surge, humildemente, el humus fértil de nuevas construcciones comunitarias.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Bs. As.: Adriana Hidalgo,
- Agamben, Giorgio (2011). *Desnudez*. Bs. As.: Adriana Hidalgo.
- Baudrillard, Jean (1991). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Beasley-Murray (2010). *Jon Poshegemonía: teoría política y América Latina*. Bs As. Paidós.
- Byung-Chul Han (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- D'Alisa, Giacomo; Demaria, Federico y Kallis Giorgos (Comps.) (2017). *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*. Bs As.: Biblioteca Permacultura
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Gudynas, Eduardo (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. *Extractivismo, política y sociedad*, vol. 187.
- Gutiérrez, Raquel y Salazar, Huáscar (2015). "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente". *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, 1, octubre, Puebla, SOCCE.
- Jódar, Francisco y Gómez, Lucía (2007). "Educación posdisciplinaria, formación de nuevas subjetividades y gubernamentalidad neoliberal. Herramientas conceptuales para un análisis del presente". *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 12(032), enero-marzo, México.
- Larrosa, Jorge (2003). *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona: Laertes.
- Moreno, Camila (2013). "Las ropas verdes del rey". En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI* (pp. 63-97). Bs. As.: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo/América Libre.
- Rodríguez Panqueva, Diego (2011). *Capitalismo Verde. Una mirada a la estrategia de BID en cambio climático*. Bogotá: CENSAT Agua Viva.
- Scribano, Adrián (2009). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Bs. As.: Katz
- Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. Alemania: CALAS.

MÁS ALLÁ DE LA RETÓRICA ANTI-NEOLIBERAL: OFENSIVA EXTRACTIVISTA Y MEGAPROYECTOS EN TIEMPOS DE LA CUARTA TRANSFORMACIÓN

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Mina Lorena Navarro Trujillo¹
Lucia Linsalata²

Fecha de recepción: 02 de febrero, 2020

RESUMEN

Durante el primer año del gobierno de López Obrador, hemos asistido no sólo a una continuidad del patrón extractivista primario exportador impulsado por los gobiernos anteriores, sino al lanzamiento de una renovada ofensiva extractivista –con matices benefactores y compensatorios–, dirigida a ampliar las capacidades de control y subsunción de los territorios y, garantizar un pacto de estabilidad con el capital. En este artículo, presentamos una caracterización de lo que entendemos por ofensiva extractivista y su actualización con el gobierno de la 4T, a partir de: exponer sus contenidos específicos en términos de ruptura y continuidad con los regímenes que le precedieron; presentar las críticas que desde distintos sectores de la sociedad civil y procesos de lucha están siendo formuladas a los actuales megaproyectos extractivos; y analizar los términos de la relación estatal que, desde el gobierno, se ha comenzado a plantear con las poblaciones afectadas por estos emprendimientos a través de múltiples programas sociales de corte asistencialista.

Palabras clave: Cuarta Transformación (4T), ofensiva extractivista, megaproyectos, México.

¹ Profesora investigadora ICSyH-BUAP.

² Profesora investigadora ICSyH-BUAP.

ABSTRACT

During the first year of the López Obrador government, we have witnessed not only a continuation of the primary export extractionist pattern promoted by the previous governments, but the launching of a renewed extractivist offensive -with benefactor and compensatory nuances-, aimed at expanding the capacities of control and subsumption of the territories and guarantee a stability pact with capital. In this article, we present a characterization of what we understand by the extractive offensive and its updating with the 4T government, starting from: exposing its specific contents in terms of rupture and continuity with the regimes that preceded it; present the critics that have been formulated against the current extractive megaprojects from different sectors of civil society and struggle processes; and analyze the terms of the state relationship that the government has engaged with the populations affected, through multiple social welfare programs.

Key words: Fourth Transformation (Q4), extractive offensive, megaprojects, Mexico.

El pasado 2 de julio de 2019, Andrés Manuel López Obrador fue electo como Presidente de México. Con más de treinta millones de votos y superando el 50% de la votación nacional, él y su partido Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) llegaron a la Presidencia. En la Ciudad de México, capital de nuestro país, Morena ganó 11 de las 16 alcaldías; a nivel estatal, 5 de las 9 gobernaturas; en el ámbito legislativo, junto con sus aliados del Partido del Trabajo (PT) y el Partido del Encuentro Social (PES), logró la mayoría de escaños en el Congreso y Senado.

La amplia ventaja de este triunfo frente a las demás opciones electorales y la participación masiva de la sociedad en esta contienda, ha sido expresión de un profundo hartazgo al régimen neoliberal. La creciente violencia, el saqueo y despojo de la riqueza natural y social, la inseguridad, la impunidad, el narcotráfico, la corrupción, la guerra, son los temas más sentidos ante los que la población ejerció una suerte de veto a la política de los partidos en el poder: PRI, PAN y PRD.

Desde el partido ganador, el proceso de cambio inaugurado con la victoria electoral ha sido bautizado con el nombre de 4T (Cuarta Transformación) y ha sido presentado –tal como puede leerse en el Plan Nacional de Desarrollo– como un mandato social y popular producto de una sublevación legal, pacífica y democrática que busca poner fin al desarrollo privatizador impuesto por el neoliberalismo, el cual se caracteriza por:

el desmantelamiento sostenido de la presencia del sector público y la dramática reducción del sector social; la apertura comercial indiscriminada; la desregulación en todos los frentes; la supresión o reducción de derechos y conquistas laborales; la eliminación de los subsidios generales y su remplazo por sistemas clientelares focalizados en los sectores más depauperados; el parcelamiento de las facultades gubernamentales en comisiones y organismos autónomos y la abdicación de potestades del gobierno en diversas instancias internacionales, en el marco de la inserción del país en la economía global (PND, 2019: 5, 8).

Desde la campaña electoral, hasta la toma de posesión y el actual ejercicio de funciones del gobierno morenista, se ha planteado que el comienzo de la Cuarta Transformación, viene aparejado del decreto del fin del neoliberalismo, exorcizando sus largos y oscuros 36 años e inaugurando un tiempo antineoliberal y posneoliberal.

En este artículo argumentamos que esta retórica antineoliberal no ha incluido una problematización de corte estructural, ni mucho menos una orientación rupturista con el modelo económico capitalista y, en particular, con el patrón extractivista primario exportador. Por el contrario, durante el primer semestre del gobierno de López Obrador, hemos asistido no sólo a una continuidad del patrón extractivista primario exportador impulsado por los gobiernos anteriores, sino al lanzamiento de una renovada ofensiva extractivista –con matices benefactores y compensatorios–, dirigida a ampliar las capacidades de control y subsunción de los territorios y, garantizar un

pacto de estabilidad con el capital. En este escenario, la conflictividad social se está intensificando en todo el país, con costos altísimos para las poblaciones locales y sus territorios socio-ecológicos.

Para sostener lo anterior, presentamos una caracterización de lo que entendemos por ofensiva extractivista y su actualización con el gobierno de la 4T, a partir de exponer sus contenidos específicos en términos de ruptura y continuidad con los regímenes que le precedieron; las críticas que desde distintos sectores de la sociedad civil y procesos de lucha están siendo formuladas a los actuales megaproyectos extractivos; y los términos de la relación estatal que, desde el gobierno, se ha comenzado a plantear a través de múltiples programas sociales de corte asistencialista con las poblaciones afectadas por estos emprendimientos.

1. LA OFENSIVA EXTRACTIVISTA EN AMÉRICA LATINA

La actual ofensiva extractivista que hoy asedia los territorios y medios de vida (Seoane, 2012: 123; y Composto, Navarro, 2014: 48), tiene largas raíces históricas, en tanto es una modalidad de la acumulación capitalista (Acosta, 2012) que se remonta a los tiempos de la conquista y al saqueo de Abya Yala, pero que claramente en las últimas dos décadas se ha intensificado en todos los países de América Latina, con el llamado Consenso de los Commodities (Svampa, 2013), profundizando aun más la posición colonial, periférica, dependiente y subordinada del continente en el sistema mundo (Machado, 2016, 26).

Por extractivismo entendemos aquel régimen (Machado, 2015; Gago, 2019) que reordena y ocupa los territorios, removiendo intensivamente y a gran escala grandes volúmenes de bienes primarios (petróleo, gas, minerales, monocultivos) para ser exportados generalmente al mercado internacional, sin procesamientos previos significativos. Esta lógica de valorización, tendiente a la monoproducción y a la expansión de las fronteras extractivas hacia nuevos territorios, no sólo no responde a las necesidades locales, sino que compite y

desarticula las economías de sustento y formas autónomas políticas de apropiación y gestión de la riqueza social. Lo que es peor, generalmente, impone economías de enclave, que no son otra cosa que “islas” con escasas relaciones y vinculaciones con las cadenas industriales nacionales, ya que buena parte de sus insumos y tecnologías son importados y el personal técnico requerido es extranjero. Esta dinámica, supeditada a cubrir los requerimientos y demandas de otras regiones del planeta, enriquece como fin último, con limitadísimas derramas locales y nacionales, a las casas matrices de los capitales nacionales y transnacionales beneficiados (Gudynas, 2013).

La violencia y el despojo son los mecanismos que aceitan esta modalidad de acumulación, es decir, no hay extractivismo sin violencia, ni despojo. A pesar de que estos métodos aparezcan como excepcionales, anómalos, accidentales o, como señala la economía neoclásica, fallos del mercado o del Estado, el capitalismo históricamente ha respondido a una dinámica de expansión y apropiación constante de la naturaleza humana y no humana para convertirla en valor y garantizar su propia reproducción (Navarro, 2019: 93). Para ello, mediante la violencia, logra externalizar o transferir los costos sociales y ecológicos para que sean pagados por terceros en aras de garantizar el desarrollo y el progreso capitalista. En ese sentido, las externalidades son todo, menos fallos o accidentes, son más bien éxitos en la transferencia de costos (Martínez Alier, 2008:11), y garantía de que las ganancias capitalistas se alcanzarán.

En la geografía del imperialismo, América Latina ha quedado marcada como lugar de sacrificio y transferencia de las actividades de riesgo que generalmente no se desarrollan en los países industrializados. Y es que el extractivismo, siguiendo a Horacio Machado, es un “un rasgo estructural del capitalismo como economía-mundo”, “producto histórico-geopolítico de la diferenciación-jerarquización originaria entre territorios coloniales y metrópolis imperiales; los unos pensados como meros espacios de saqueo y expolio para el aprovisionamiento de los otros” (Machado, 2013).

Durante los últimos veinte años, los gobiernos latinoamericanos de cualquier signo político han seguido el supuesto de que el

extractivismo es necesario para que las naciones subdesarrolladas puedan competir en el mercado internacional a través de la exportación de bienes primarios y, además lo han presentado como ventaja comparativa en el contexto del boom de los commodities, negando o minimizando las externalidades sociales y ecológicas que conlleva este patrón primario exportador.

El correlato de esta tendencia envuelta en una narrativa que promueve y enaltece la magia de un desarrollo sin consecuencias, es la emergencia de un tejido de luchas y resistencias que vienen visibilizando y denunciando las amenazas e impactos socioecológicos sobre sus territorios y mundos de vida.

En la estela de impactos y afectaciones socioambientales que esta modalidad de acumulación ha dejado a su paso, se ha ido consolidando una relación directamente proporcional entre extractivismo y violencia que, en México desde la década de los '80, se ha ido intensificando con el régimen neoliberal. Esto se expresa en el despojo de medios de vida para garantizar la subsistencia, en las dinámicas de desestructuración del tejido social e instancias comunitarias para decidir y normar la vida colectiva, en la polarización y división al interior de los entramados comunitarios, en el endurecimiento de los contextos de criminalización, en el incremento de los asesinatos a activistas ambientales, en la violencia contra las mujeres y en el recrudecimiento de formas patriarcales de dominación y opresión.

2. LAS REFORMAS NEOLIBERALES EN MÉXICO Y EL DESPOJO MASIVO DE LOS BIENES COMUNES

En México, desde la década de los '90, venimos asistiendo a una reconfiguración neoliberal, que de manera contundente arranca con la firma del Tratado de Libre Comercio y las reformas constitucionales de 1992 al artículo 27 constitucional. Ambas medidas inauguran una serie de cambios normativos dirigidos a impulsar el despojo masivo de bienes comunes naturales, antes considerados

de propiedad exclusiva de la nación, y promover su aprovechamiento por parte de inversionistas privados de carácter nacional e internacional. En particular, con la reforma del artículo 27 constitucional, se modifica el régimen relativo a la propiedad comunal y ejidal y se inicia un intenso proceso de privatización y venta de las tierras poseídas por comunidades y núcleos agrarios bajo tales formas de la propiedad social; tierras que, hasta aquel entonces, no eran enajenables y abarcaban una superficie correspondiente a la mitad del territorio nacional (Carsolio, Fini, Linsalata, 2018: 33).

Una vez modificado el artículo 27 constitucional, entre 1992 y 1993, se promulgan, como precondition necesaria para la entrada en vigor del TLC, otras tres leyes destinadas a potenciar la inversión de los capitales privados en todo el territorio nacional. Se trata de la Ley Minera, la Ley de Aguas Nacionales y Ley de Inversión Extranjera. Con la primera, se reconoce la actividad minera como preferente y de utilidad pública, con lo cual se valida que aquellas empresas que tuvieran la autorización (a través de una concesión del ejecutivo federal) para aprovechar los minerales presentes en subsuelo, adquirieran automáticamente el derecho a solicitar la expropiación del terreno sobre el cual se iba a realizar dicha actividad. Con la segunda, se abre paso a la privatización de los servicios hídricos, estableciendo en el artículo 20 constitucional la posibilidad de que la Nación ceda el derecho de explotación, uso y aprovechamiento del agua a terceros a través de la figura jurídica de la concesión. Finalmente, con la tercera, se anularon los anteriores límites o restricciones a la inversión de capital extranjero en México, equiparando esta última a la inversión mexicana (Carsolio, Fini, Linsalata, 2018: 34).

Una vez abiertas estas puertas, las transformaciones de los marcos normativos funcionales a legitimar el despojo de los territorios y el aprovechamiento privado de los bienes naturales ha continuado de manera paulatina hasta nuestros días, registrando por lo menos otros dos momentos paradigmáticos. Uno se da en 2005, cuando se aprueba la reforma a la Ley Minera con la que se autorizaron las inversiones extranjeras directas al 100%, con 50 años de vigencia a las concesiones mineras, prorrogables hasta

por otros 50 años, sin límite alguno a la superficie concesionada, permitiéndose además la transmisión a terceros en torno a la titularidad de los derechos que de ella deriven, se concursan públicamente los proyectos mineros y se simplifica el otorgamiento de las concesiones (Gómez, 2018). Y otro en el 2013, cuando se aprueban nuevos cambios a las regulaciones en materia petrolera y gasífera, con la Reforma Energética promovida por el gobierno de Enrique Peña Nieto, mediante la cual se posibilita la suscripción de nuevos contratos con la inversión privada para la exploración y extracción de petróleo y se abren las puertas a la explotación de yacimientos hidrocarburíferos mediante la técnica de la facturación hidráulica.

El conjunto de los cambios normativos que estamos señalando han conllevado, en el transcurso de las últimas dos décadas, al desmantelamiento casi definitivo de las conquistas de la Revolución mexicana y de los pactos sociales que el estado posrevolucionario había planteado con una parte importante de los sectores campesinos, indígenas y populares del país, después de años de confrontación armada y sublevaciones populares. Junto con ello, desde el final de los noventas, hemos vivenciado en todo el país una renovada oleada de violencia y despojo, cuya realización ha llevado, por un lado, al tendencial colapso de las condiciones de reproducción de la vida de centenas de comunidades rurales y urbanas y, por el otro, a la intensificación de las luchas sociales en muchas regiones de la república.

Una manifestación clara de lo anterior ha sido la proliferación descontrolada en todo el territorio nacional de los llamados “megaproyectos de muerte” (definidos así por las comunidades afectadas porque su implementación ha significado el desmantelamiento y negación de sus mundos de vida) y el aumento descomunal de los conflictos socioambientales relacionados con cuestiones agrícolas, biotecnológicas, energéticas, forestales, hidráulicas, mineras, turísticas y de residuos peligrosos que, según los datos recabados por el investigador y actual secretario de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Víctor Toledo, ascendían en 2016 a 420 casos a nivel nacional (Toledo, 2015: 60).

3. POLÍTICAS EXTRACTIVAS Y MEGAPROYECTOS EN TIEMPOS DE LA 4T

En este contexto de desmantelamiento de lo logrado por las generaciones anteriores y de profundo hartazgo por la violencia y las condiciones de despojo que este modelo económico ha venido provocando, AMLO y la creación de Morena se presentaron y comenzaron a ser percibidos por amplios segmentos de la población como una opción de cambio y ruptura con los regímenes anteriores.

De manera particular, en relación al extractivismo, durante la campaña, y habiendo tomado posesión el 1 de diciembre de 2018, AMLO declaró que no se permitiría ningún proyecto económico, productivo, comercial, turístico o método extractivo que afectara al medio ambiente y agotara las vertientes de agua (Ruíz Guadalajara, 2019). Es más, en el Proyecto de Nación 2018-2024, reconoció el carácter violento del actual modelo extractivo minero y se comprometió a priorizar la conservación del territorio para el sustento y beneficio colectivo de la nación, además de proteger y defender a las comunidades afectadas por acciones que vulneren sus territorios (PN, 2018: 290). También declaró la eliminación del uso de transgénicos y que el fracking o fracturación hidráulica no sería utilizado para extraer gas y petróleo del subsuelo en su administración (Proceso, 2018). Otro de los anuncios, fue la revocación de la decisión de proseguir con el Proyecto Integral Morelos, construir la presa La Parota en el estado de Guerrero y la presa El Zapotillo en los municipios de Temacapulín, Acasico y Palmarejo en Jalisco (Carabaña, 2019). Tales posturas, en medio de otras medidas, como el rescate de los cuerpos de los mineros en Pasta de Conchos, la comisión de la verdad de Ayotzinapa y la liberación de cientos de presos políticos, generaron una amplia expectativa y simpatía de las comunidades amenazadas o afectadas por las políticas extractivistas y otros sectores afines, como el de la academia crítica y las organizaciones de derechos humanos y ecologistas.

No obstante, durante el primer semestre de la gestión de AMLO, otras comenzaron a ser las señales y las acciones emprendidas.

Un primer anuncio que llamó la atención y generó preocupación, fue la designación de Graciela Márquez a la Secretaría de Economía, quien a su vez nombró a Francisco Quiroga como subsecretario de Minería, funcionario de esa misma secretaría en los gobiernos de Zedillo y Fox, y posteriormente empleado de las mineras y comercializadoras de hierro Grupo Villacero, Coutinho&Ferrostaal y ArcelorMittal, esta última, con un historial de abusos laborales, despojo a comunidades indígenas y daños al ambiente. Y posteriormente nombró a Laura Díaz Nieves como titular de la Dirección General de Minas, quien desde 2013 era vintegrante del consejo directivo de la minera canadiense Goldplay Exploration (Ruíz Guadalajara, 2019).

Por otro lado, presentó una serie de megaproyectos regionales estratégicos para el sexenio, tales como el Tren Maya, el Corredor Multimodal Interoceánico, la Refinería de Dos Bocas, la continuidad del Proyecto Integral Morelos y la relocalización del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México “Felipe Ángeles” en Santa Lucía, después de haber cancelado su ubicación anterior en Texcoco. En las siguientes páginas, presentaremos de manera sucinta estos proyectos, junto con algunas de las principales declaraciones y posicionamientos críticos que, tanto periodistas y académicos independientes, como organizaciones sociales en lucha, han formulado ante los mismos.

a) Tren Maya:

El Tren Maya está anunciado como el más importante proyecto de infraestructura, desarrollo socioeconómico y turismo del presente sexenio. Tendrá un recorrido de 1,525 kilómetros, pasará por los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo e interconectará las principales ciudades y sitios turísticos de la Península de Yucatán. La mayor parte de su ruta pasará por derechos de vía ya existentes, como vías férreas, carreteras y tendidos eléctricos,

tendrá 15 estaciones y requerirá de entre 120 mil y 150 mil millones de pesos, que provendrán de fuentes públicas, privadas y sociales.

En el discurso oficial, el Tren Maya es presentado como un proyecto orientado a incrementar la derrama económica del turismo en la Península de Yucatán, crear empleos, impulsar el desarrollo sostenible, proteger el medio ambiente de la zona –desalentando actividades como la tala ilegal y el tráfico de especies– y propiciar el ordenamiento territorial de la región. El gobierno ha prometido que, en la ejecución del proyecto, se procurará integrar a los pobladores a la obra y a sus beneficios; se gestionarán los derechos de vía que aún no se tengan mediante acuerdos con los propietarios de los terrenos respectivos; se buscarán acuerdos benéficos en los casos en los que las vías de propiedad federal se encuentren invadidas y se pedirá la aprobación de las comunidades y pueblos originarios mediante consultas (PND, 2019).

Sin embargo, pese a las declaraciones gubernamentales, existe una amplia oposición al proyecto que ha sido expresada tanto por las comunidades locales que sufrirán el impacto del mismo, como por parte de intelectuales, académicos y activistas ambientales. Las críticas han abarcado múltiples aspectos de la iniciativa gubernamental. En primer lugar, se ha señalado que, con la supuesta “consulta popular” sobre el Tren Maya que el gobierno de López Obrador lanzó el 24 y 25 de noviembre del 2018 (antes de asumir formalmente la Presidencia) en todo el territorio nacional, se violó abiertamente el “derecho a una consulta previa, libre, informada y culturalmente adecuada” sancionado por el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, convenio que en nuestro país tiene rango constitucional.

Desde antes de que se realizara, la consulta fue rechazada abiertamente por las organizaciones maya de la región, las cuales declararon en un comunicado conjunto:

Con respecto a la llamada consulta, desde este momento rechazamos cualquier resultado que la misma tenga ya sea a favor o en contra. No es permisible que nadie, ninguna per-

sona fuera de la Península de Yucatán pretenda decidir lo que se puede hacer o dejar de hacer en nuestros territorios, así como nosotros jamás intentaremos decidir lo que se hará con sus bienes, derechos y posesiones (Ramos, 2018).

Otro aspecto de esta iniciativa gubernamental, que ha sido ampliamente documentado, está ligado al hecho de que el proyecto no cuenta todavía con estudios de impacto ambiental adecuados. Lo anterior, a pesar de las voces de alarma y preocupación de la comunidad científica, la cual ha señalado en más de una ocasión que la construcción del tren podría tener un impacto ecológico altísimo en la región. De acuerdo con el actual proyecto, las vías y las estaciones del tren atravesarían dos de las áreas naturales protegidas más importantes de México: la Reserva de la Biósfera de Calakmul, que por su extensión de selva continua constituye la segunda reserva más importante de América tropical, sólo después de la Amazonia; y la reserva de la Biósfera de Sian Ka'an, que alberga un sinnúmero de ríos subterráneos de agua dulce que interconectan con cenotes y petenes, y que ha sido declarada Patrimonio Intangible de la Humanidad por la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). El impacto que el tren podría tener sobre la flora, la fauna y los delicados equilibrios de éstos y otros ecosistemas de la región podría ser, en lo opinión de muchos, catastrófico. De acuerdo con un documento presentado recientemente por un grupo de investigadores integrantes del Centro de Investigación Científica de Yucatán y de la Universidad Autónoma de Yucatán, la construcción del Tren Maya puede provocar un colapso ecológico en la Península (Barros, E 2019).

Finalmente, numerosas voces han señalado que el proyecto del Tren Maya no es sólo un tren, sino que es parte de un proyecto mucho más ambicioso, que, en palabras del Fondo Nacional de Fomento al Turismo (Fonatur), “pretende cambiarle el rostro a la Península de Yucatán por los próximos 100 años”. En un interesante reportaje, el periodista Prieto Díaz señala que el tren maya, junto con otros proyectos impulsados por el actual gobierno, como el Corredor Tran-

sísmico, el Programa Sembrando Vida y otros proyectos ligados a llamada “economía verde”, son expresión de un proyecto más amplio:

un proyecto de reordenamiento fronterizo, que aspira a crear con una parte del territorio mexicano (y otros territorios regionales al sur), un nuevo espacio global, en el cual el orden y gestión del territorio dejan de ser propiedad soberana del Estado para ponerse a disposición del capital extranjero, de las mejores prácticas, de los proyectos por el desarrollo verde y sustentable (Prieto Díaz, 2019).

Ante dicho escenario, las organizaciones mayas de la península de Yucatán han expresado su rotundo rechazo a los proyectos de reorganización económica de la región y su profunda determinación a mantener viva la lucha por la autodeterminación. En su último pronunciamiento se lee:

La tierra de los pueblos mayas en la Península de Yucatán está siendo, más que nunca, ofrecida y subastada al mejor postor, aquel quien engaña a nuestra gente, y viola y desmiembra nuestros territorios con el afán de crecer sus capitales. La agroindustria, el turismo masivo, los megaproyectos solares y eólicos, y los desarrollos inmobiliarios crecen de manera descomunal, recrudeciéndose el despojo y devorando insaciablemente la vida, nuestra vida. De esta manera, se conduce por manos ajenas el proyecto de “reordenamiento integral” de nuestra madre tierra, que busca cambiarle el rostro a la Península de Yucatán y a sus habitantes mayas, aún poseedores legítimos y legales de la tierra que nos fue reconocida gracias a la lucha de nuestros antepasados. [...] Si logramos beber de esa fuente llamada memoria, de estos lazos llamados identidad, nos reconoceremos como parte de esa fuerza ancestral. Será más necesario que nunca fortalecer y mantener la lucha por la defensa de lo que es nuestro: nuestro territorio y nuestra cultura. Recordémoslo porque no estamos dispuestos a perderlos, no son monedas

de cambio (Pronunciamento de Organizaciones Mayas de la Península de Yucatán, 22 junio 2019).

b) El Corredor Transístmico:

El Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec, propuesta que hace muchos años se había planteado por otros gobiernos como alternativa al Canal de Panamá, no había logrado prosperar. Actualmente es relanzado para impulsar el crecimiento de la economía regional, a través del Corredor Multimodal Interoceánico, que aprovechará la posición del Istmo para competir en los mercados mundiales de movilización de mercancías, a través del uso combinado de diversos medios de transporte.

En este marco se buscará modernizar el ferrocarril del Istmo de Tehuantepec, los puertos de Coatzacoalcos, Veracruz, y Salina Cruz, Oaxaca, para que puedan ofrecer servicios de carga, transporte, almacenaje, embalaje y servicios logísticos diversos; se fortalecerá la infraestructura carretera y de caminos rurales y la red aeroportuaria y se construirá un gasoducto para abastecer a empresas y consumidores domésticos. A lo largo del recorrido entre ambos océanos se crearán zonas libres para atraer inversiones del sector privado, las cuales se dotarán de infraestructura, y se garantizará el abasto de energía, agua, conectividad digital y otros insumos básicos para cubrir las necesidades de las empresas y de la población trabajadora. En los 76 municipios oaxaqueños y veracruzanos involucrados en este programa se disminuirán el Impuesto al Valor Agregado (IVA) y el Impuesto sobre la Renta (ISR) y se ofrecerá combustible a precios reducidos. Se construirá infraestructura urbana y se proveerá de servicios educativos y formación de capital humano, vivienda, movilidad e infraestructura para la investigación y el desarrollo tecnológico. En el curso de 2019, se invertirán ocho mil millones de pesos en el proyecto y se ha fijado como objetivo que, a partir de 2020, el Corredor pueda competir en costos y tiempos frente a otras opciones de transporte interoceánico. Al igual que el Tren Maya, el Corredor

Transístmico se pondrán a concurso de entidades privadas, en modalidades de asociación público-privada.

Como es fácil imaginar, la realización del Corredor Transístmico tendrá un impacto enorme en términos tanto sociales como ambientales en toda la región. El Istmo de Tehuantepec es una región de una enorme riqueza ecológica, además de ser uno de los lugares con mayor presencia indígena del país. Allí sobreviven algunos de los bosques húmedos y de las selvas tropicales más importantes del México por extensión y biodiversidad. Es una de las regiones con mayor disponibilidad de agua del país que da origen a los sistemas lagunares más grandes del Pacífico mexicano. Doce pueblos originarios, establecidos en 539 comunidades, habitan este exuberante territorio: chinantecos, chochocos, chontales, huaves, mazatecos, mixtecos, mixes, zapotecos, nahuatlacos, popolucas y zoques. Desde la colonia, estos pueblos han resistido continuamente a los proyectos de modernización que buscan despojarlos de sus tierras y des sus recursos naturales (Hernández Navarro, 2018).

Con el gobierno de López Obrador la resistencia sigue de pie. Pese a que el gobierno se jacta de haber realizado ya una consulta libre e informada, por medio de asambleas regionales, en todo el territorio y de haber recibido la autorización de los pueblos indígenas que la habitan, en los hechos, las principales organizaciones indígenas del Istmo han rechazado la consulta gubernamental organizada en marzo del 2019, tachándola de un acto de simulación. Tal como ha sucedido en el caso del Proyecto Integral Morelos y del Tren Maya, también en este caso, la consulta fue convocada pocos días antes de su realización, en un ambiente general de desconocimiento y desinformación y sin que se hubieran realizado y presentado antes los estudios de impacto ambiental. Muchos de los ejercicios de consulta se realizaron en comunidades alejadas de las áreas de impacto y en presencia de grupos muy reducidos de pobladores. Múltiples organizaciones indígenas han expresado su rechazo a la consulta y al proyecto en su conjunto. Retomamos fragmentos de dos comunicados: el primero, emitido por el Congreso Nacional Indígena-Consejo Indígena de Gobierno (CNI-CIG), que

tiene una presencia muy significativa en el Istmo; y el segundo, emitido por la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo oaxaqueño en defensa de la tierra y el territorio (APIIDT).

Ante la agenda de despojo y destrucción que los malos gobiernos hacen para imponer lo que allá arriba llaman “Programa de Desarrollo del Istmo de Tehuantepec”, y que para nosotros los pueblos originarios, es el anuncio de la tragedia que pretenden expandir en los territorios de los pueblos en toda la región del Istmo. Los que somos el CNI-CIG rechazamos y desconocemos cualquier simulación que se proponga la imposición de los megaproyectos de muerte, como es la supuesta consulta que pretende realizar los malos gobiernos en diversas comunidades del Istmo de Tehuantepec los días 30 y 31 de marzo (CNI-EZLN, 2019).

Los pueblos originarios del Istmo de Tehuantepec en Defensa de la Tierra y el Territorio, manifestamos nuestro rechazo a procesos de consulta a modo, como el impulsado por el presidente electo y todos los gobernadores, diputados, senadores y servidores públicos dentro del partido, que están a favor de estas consultas a modo, para que se democratice el despojo a favor de los MEGA proyectos de miseria, desigualdad y muerte. [...] Son muchas ya las experiencias que estamos acumulando de consultas instituidas a modo, que tratan de convertir el proceso en un trámite burocrático más, este caso puede ser peor pues ni siquiera somos los pueblos los principales consultados, no se ha dado un ejercicio ni siquiera mínimo de proporcionarnos información al respecto y se está realizando sobre proyectos ya pactados y prácticamente dictaminados con fechas de inicio, e incluso, con trabajos ya avanzados como es el caso del Tren Transistmico. Nos oponemos en todo sentido a este tipo de procedimiento que viola todos los derechos de nuestros pueblos, pues incluso si posteriormente se intenta realizar un proceso de Consulta Previa, Libre e Informada sería sobre una decisión ya establecida (APIIDT, 2019).

c) Refinería Dos Bocas:

La Refinería Dos Bocas es parte de una política gubernamental de rescate del sector energético, en particular de Petróleos Mexicanos (Pemex) y la Comisión Federal de Electricidad (CFE) para que vuelvan a operar como palancas del desarrollo nacional. Tal como se lee en el Plan Nacional de Desarrollo, para el nuevo gobierno resulta:

prioritario rehabilitar las refinerías existentes, la construcción de una nueva refinería y la modernización de las instalaciones generadoras de electricidad propiedad del Estado, particularmente las hidroeléctricas, algunas de las cuales operan con maquinaria de 50 años de edad y producen, en general, muy por debajo de su capacidad (PND, 2019).

En el caso específico de Dos Bocas, el Gobierno de México invertirá 8,000 millones de dólares. Para su construcción, la Secretaría de Energía trabajará en coordinación con Pemex y el Instituto Mexicano del Petróleo. La obra inició formalmente el 2 de junio 2019 y se prevé quede terminada en un periodo de tres años, en mayo de 2022. Cabe destacar que la construcción de ese importante proyecto fue asumida en su integridad por el Estado, después de que la administración del López Obrador declaró desierta la licitación para la construcción de la misma, debido a que los consorcios invitados –Bechtel-Technit, Worley Parsons-Jacobs y las empresas Technip y KBR– superaron el costo previsto y no se comprometieron a terminar la obra en tres años. Una de las críticas principales que el proyecto ha recibido en tal sentido está relacionada al hecho de que varios expertos consideran que no es posible construir la refinería en el tiempo y con el dinero previstos por el gobierno, ya que la obra requiere recursos y tiempos de realización significativamente superiores.

Otros posicionamientos críticos han señalado, por lo contrario, que la administración de López Obrador dio el banderazo de inicio de la obra con estudios de impacto ambiental apresurados e incompletos y que el proyecto está avanzando en un contexto alarmante de ilegalidad. Una de las voces más reconocidas que se ha pronuncia-

do en tal sentido, ha sido la organización internacional Greenpeace, la cual, en un comunicado titulado “El proyecto de refinería en Dos Bocas NO cuenta con la autorización de impacto ambiental que requiere para iniciar las obras”, ha sostenido lo siguiente:

Iniciar la construcción de la refinería en estos días implicaría violar la legislación ambiental, el Estado de derecho y los derechos humanos. El Presidente ha dicho que nada ni nadie por encima de la ley y se ha comprometido públicamente con la legalidad y el Estado de derecho. Esperamos que cumpla su palabra y que, en caso de que en efecto pretendan llevar a cabo la refinería, sometan dicha obra a la evaluación del impacto ambiental respectivo (Greenpeace México, 2019).

A esto se suma la aprobación de la polémica “Ley Garrote” que busca castigar hasta con 20 años de cárcel a quienes protesten bloqueando vías de comunicación en el estado de Tabasco, que, dicho en palabras de Yeidckol Polevsnyk, actual presidenta de Morena, “esta ley busca evitar cualquier tipo de chantaje o sabotaje al proyecto de la Refinería Dos Bocas [...] que va a generar gran cantidad de empleos en Tabasco” (Redacción Animal Político, 2019).

d) El Aeropuerto “Felipe Ángeles”:

El Aeropuerto “Felipe Ángeles” en Santa Lucía, Estado de México, se sumará a la infraestructura aeroportuaria del centro del país para conformar una triada de terminales aéreas en las que se cuenta además el actual Aeropuerto Internacional Benito Juárez y el Aeropuerto Internacional de Toluca. La cancelación del proyecto aeroportuario de Texcoco y la edificación de la nueva terminal en la actual base aérea militar de Santa Lucía permitirá, de acuerdo con las posturas oficiales, ahorrar un estimado de 100 mil millones de pesos. Con tres pistas (dos de uso civil y una para operaciones militares), se estima que se realizarán 190 mil operaciones aéreas anuales y atenderán a unos 20 millones de pasajeros cada año. En el proyecto se

contempla, además de realización de nuevas pistas, la construcción de un hotel de 310 habitaciones, un estacionamiento cubierto, una terminal de autobuses, la construcción de la zona de hangares y de servicios aeroportuarios, y un área para una futura ampliación. La nueva terminal estará conectada al actual Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México por un tren rápido y tendrá acceso al distribuidor vial del Circuito Exterior Mexiquense.

Pese a haber sido declarada por la Secretaría de Gobernación como una obra innegociable, la construcción del aeropuerto de Santa Lucía ha encontrado fuerte resistencia por parte de múltiples organizaciones sociales, en particular, por los Sistemas Comunitarios de Agua de los pueblos originarios del Ayuntamiento de Tecámac y Zumpango, quienes temen que la construcción de este nuevo megaproyecto los dejará sin agua y agravará la crisis hídrica que hoy sufre el Valle de México. Bajo el eslogan “Yo prefiero el agua”, estas organizaciones comunitarias, junto con los abogados del Centro Zeferino Ladrillero y otras organizaciones civiles, han organizado una intensa campaña de información y una estrategia de defensa legal, llegando a interponer una batería de amparos en contra del proyecto aeroportuario, por vulnerar los derechos de las poblaciones locales de múltiples formas. En particular, desde el punto de vista legal, se ha cuestionado que el proyecto del nuevo aeropuerto no cuenta ni con un plan maestro, ni un proyecto ejecutivo. El único documento oficial que existe es la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA), la cual además de presentar múltiples errores y omisiones, tiene que ser todavía aprobada por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat).

Entre las omisiones más significativas señaladas por las abogadas del Centro Zeferino Ladrillero está, que la MIA no presenta un análisis claro de los efectos que la construcción del aeropuerto podría traer sobre los acuíferos de la zona de impacto y sobre el derecho humano al agua de las poblaciones circunvecinas. Por otro lado, en dicho documento, se desconoce a los pueblos que se reivindican como originarios en Tecámac, Zumpango, Xaltocan y Nextlalpan, municipios que sufrirán el impacto del proyecto (San Martín, 2019).

El absoluto desconocimiento de los pueblos originarios de la región emergió claramente durante la supuesta consulta realizada por los funcionarios de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (Sedatu) y del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) con los habitantes de Xaltocan, Nextlalpan, las únicas dos localidades donde ésta se realizó y donde el proyecto del aeropuerto fue aprobado mediante una asamblea comunitaria. Los otros 18 pueblos originarios de la región (12 en el municipio de Tecámac y 6 en Zumpango, localidades donde la resistencia al proyecto es más fuerte) quedaron, en cambio, totalmente excluidos de la consulta gubernamental, que no los contempló mínimamente (San Martín, 2019a).

Cabe señalar que, hasta el momento, los amparos interpuestos por las organizaciones civiles han comenzado a tener los primeros efectos. El 17 de junio de 2019, se dio a conocer que el Poder Judicial de la Federación ordenó una suspensión definitiva de la construcción de Santa Lucía hasta que el gobierno federal presente todos los permisos necesarios, validando algunos de los argumentos presentados por las organizaciones sociales.

e) Proyecto Integral Morelos:

El Proyecto Integral Morelos consta de dos centrales termoeléctricas ubicadas en la comunidad de Huexca, Morelos; un gasoducto de aproximadamente 160 kilómetros de longitud que pretende transportar diariamente 9 mil millones de litros de gas natural, para dichas termoeléctricas, pasando por las faldas del volcán Popocatepetl y a través de más de 60 comunidades campesinas de los estados de Tlaxcala, Puebla y Morelos; una línea eléctrica de 20 km de longitud a la subestación Yautepec; y un acueducto que pretende trasladar 50 millones de litros de agua diaria a las termoeléctricas y cuyo trazo va del municipio de Ayala a Huexca, Morelos con una longitud de 12 km.

Además de lo anterior, al PIM está asociado a otros proyectos como la ampliación y construcción de diferentes autopistas (la am-

pliación de la autopista siglo XXI y de la autopista Pera-Cuautla y la construcción de la autopista Amecameca-Cuautla); la rehabilitación de las vías del ferrocarril que conecta a Morelos con el corredor interoceánico Golfo-Pacífico y a la Red Ferroviaria Nacional para transporte de mercancías; la creación de zonas habitacionales; y la ampliación de los dos corredores industriales Burlington y Saint Gobai, entre otros.

Desde la administración de Peña Nieto, este proyecto ha encontrado una fuerte resistencia por parte de las comunidades afectadas de los estados de Morelos, Puebla y Tlaxcala. La principal afectación que las comunidades han señalado desde su anuncio, en 2012, es que el trazo del Proyecto se encuentra dentro del mapa de riesgo volcánico del volcán Popocatepetl, lo cual puede afectar a 82 comunidades de los tres estados (Flores, César, 2014: 312). A pesar de las promesas de cancelación del proyecto hechas por AMLO durante su campaña electoral, en enero de 2019 anunció la continuidad de este proyecto como modo de comprometerse a respetar los contratos existentes y a alentar la inversión privada, dotando un marco de certeza jurídica, transparencia y reglas claras.

En medio de un vigoroso movimiento de protesta y de un fuerte malestar social, acrecentado por el brutal asesinato del activista y opositor a la termoeléctrica, Samir Flores Soberanes, ocurrido tres días antes de que se realizara la consulta, el 23 de febrero de 2019, el gobierno impuso la realización de esta obteniendo, según los datos oficiales, el 59.5% de los votos a favor del proyecto. Sin embargo, la consulta ha sido impugnada por diferentes razones por parte de las comunidades afectadas, antes y después de su realización. Márgara Millán ha escrito sobre el proceso de realización de la consulta:

Con prisa y plagada de irregularidades: la votación fue sobre papeletas no foliadas, con propaganda por el sí en el reverso, sin supervisión ciudadana, con fuerte presencia policial sobre todo el segundo día, y con algo que el superdelegado Flores ha balbuceado un par de veces: viejas prácticas de acarreo (Millán, 2019).

Además de lo anterior, en el estado de Morelos, se incorporaron a la consulta, ciudades como Cuernavaca y Yautepec lejanas a la zona afectadas, donde el gobierno sabía que podía encontrar votos a su favor. En todos los lugares donde se realizó, no se proporcionó información adecuada a la población, no se respetaron los usos y costumbres locales en caso de comunidades indígenas y se formuló una pregunta sumamente ambigua en la que los ciudadanos, al votar a favor de la termoeléctrica de Huexa, terminaban aceptando la integridad de las obras previstas por el PIM. Por éstas y otras razones, el mes de mayo de 2019, el primer y segundo tribunales colegiados en materia administrativa ordenaron a los jueces aceptar el amparo por mal uso de la consulta que interpusieron las comunidades de Huexca, Jantetelco, Amayuca, Amilcingo, Santa María Zacatepec, San Damian Texoloc, San Jorge Tezoquipan y San Vicente Xiloxochitla, contra la Consulta Ciudadana efectuada por el gobierno federal para resolver la viabilidad del PIM, reconociendo formalmente el modo ilegal y fraudulento con el que operó el gobierno.

Cabe mencionar también que, en este clima de irregularidades y comportamientos fraudulentos, el gobierno se ha encargado de difundir un discurso de estigmatización contra los opositores del PIM, lo que incluye el proceso penal que abrió la Comisión Federal de Electricidad por el delito de daño a bienes de la nación, contra Jamie Domínguez y Teresa Castellanos Ruíz, activos participantes del Frente de Pueblos en defensa del agua, del aire y de la tierra.

4. LA CORTINA DE HUMO DEL EXTRACTIVISMO “BENEFACTOR”

En los tiempos de la 4T, el Estado –en medio de fuerte proceso de descomposición y corrupción de la clase política y las estructuras partidarias del PRI-PAN-PRD– está jugando un activo papel, presentándose como un actor que está recuperando su protagonismo, que atiende el bien común y que busca separarse del

poder económico, restaurando el principio constitucional de que “todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste” (PND, 2018).

En la asunción de dicho rol, un elemento común que acompaña la presentación de todos estos proyectos, es el despliegue de una narrativa desarrollista para convencer de sus beneficios y bondades, a partir de la propagación de un “desarrollo con bienestar” y un “progreso con justicia social”. Este paradigma de desarrollo parte de una promesa de abundancia del proceso modernizador del capitalismo, a partir de la inserción mercantil de territorios y ámbitos de vida, considerados como atrasados o poco productivos por no estar plenamente insertos en la lógica del valor. Así, se difunde la construcción de una asociación intrínseca entre megaproyectos, desarrollo, generación de empleo y mejoramiento de la calidad de vida.

En esta narrativa, la noción de desarrollo sostenible, como uno de los ejes rectores de su Plan Nacional de Desarrollo, aparece como remedio para impulsar un “crecimiento económico sin provocar afectaciones a la convivencia pacífica, a los lazos de solidaridad, a la diversidad cultural, ni al entorno” (PND, 2019: 37). La idea de combinar el crecimiento económico con un manejo sustentable de los recursos naturales no es nueva, ni exclusiva de la 4T. Por el contrario, el gobierno actual, como los gobiernos anteriores, no parece que esté yendo más allá del ya tradicional uso instrumental y tramposo de este discurso. Tampoco parece estar explorando alternativas que avancen en la prefiguración de horizontes pos-extractivistas, como, por ejemplo, la discusión sobre las llamadas transiciones energéticas.

Por el contrario, en lugar de asumir las complejidades de la discusión sobre los impactos del neodesarrollismo y la continuidad del modelo productivo primario exportador, en medio de la alarmante crisis socioecológica que enfrentamos, el gobierno de López Obrador insiste en promover los beneficios de una política desarrollista que, de manera inherente, avanza a partir de ocultar las negativas y violentas consecuencias de la reconfiguración de los territorios con el avance del extractivismo.

La forma en que se están impulsado los megaproyectos de la 4T, ignorando sistemáticamente los tiempos y las obligaciones establecidas por la legislación vigente en materia de evaluación de impactos socio-ambientales, es una manifestación alarmante de lo que acabamos de decir. Más allá de las altisonantes promesas de bienestar, desarrollo, sustentabilidad y participación ciudadana que el nuevo Presidente no pierde ocasión de reiterar públicamente, su gobierno está impulsando políticas extractivas de gran impacto socio-ecológico, sin asumir con responsabilidad los costos de las mismas y las enormes afectaciones a los territorios y a las poblaciones que padecerán sus efectos.

Tal como hemos ilustrado en las páginas anteriores, la relación que el gobierno ha planteado hasta el momento con las poblaciones afectadas ha sido de profundo desconocimiento de sus reclamos y de sus derechos colectivos sobre sus modos de vida y territorios. La forma en la que cada uno de los megaproyectos que hemos presentado ha ido avanzando en su fase inicial, comprueba la premisa estadocéntrica de concebir a dichas poblaciones como objetos de asistencia, de tutela y carentes de un proyecto de desarrollo que el Estado tiene la prerrogativa de decidir por ellos. Es más, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos, que el reiterado desconocimiento de la capacidad de autodeterminación de los pueblos, ha sido la premisa bajo la cual se han llevado a cabo las consultas realizadas hasta el momento. Todas ellas han sido impulsadas con un alto contenido propagandístico, que apela a la honestidad, al respeto del Estado de derecho y la vida de los pueblos; sin embargo, en los hechos, en cada una de las consultas realizadas, se ha violado de una u otra manera el derecho de los pueblos a una consulta libre e informada, como lo establece el Artículo 169 de la OIT, reiterando así el histórico desprecio que el Estado mexicano ha reservado para sus pueblos y comunidades.

Más que genuinos mecanismos de participación, las consultas realizadas hasta este momento han sido percibidas como una estrategia de simulación de un proceso que se quiere hacer ver como democrático, pese a que, en los hechos, despliega prácticas profun-

damente autoritarias y centralistas. No es casual que todas las consultas realizadas hayan sido denunciadas por las poblaciones afectadas por su carácter amañado, dirigido a imponer una decisión que ya había sido tomado previamente por el gobierno central.

Dicho en otras palabras, queda claro que, ante las necesidades de crecimiento y expansión económica que la 4T plantea, el desarrollo de estos proyectos no está puesto a discusión con las comunidades afectadas. Ni siquiera se llega a reconocer discursivamente el sentido de afectación que las comunidades están señalando, ya que se les suele identificar como voces marginales, expresión de un menudo grupo de radicales que se oponen a la realización de los proyectos porque no logran reconocer los beneficios del desarrollo. Una de las constantes más alarmantes de estos primeros meses de gobierno ha sido, en efecto, la tendencia a estigmatizar y descalificar a los opositores a los megaproyectos, tildándolos de “conservadores radicales”. La estigmatización ha operado como una forma de criminalización de los opositores, contribuyendo a elevar el clima de polarización social, en tanto se ha fomentado la construcción de un imaginario del “otro subversivo”, como aquel que detenta contra el interés general y que es presentado como amenaza al orden social. El asesinato de Samir Flores se dio precisamente en un contexto de estigmatización, profundizado por las palabras de Andrés Manuel López Obrador en Amilcingo, días antes de la realización de la consulta; contexto que atizó las divisiones entre las comunidades que desde años vienen encarando el conflicto por la imposición del Proyecto Integral Morelos.

Ahora bien, ante estos escenarios de disenso y creciente conflictividad social, el gobierno de López Obrador ha optado de forma muy evidente por una estrategia de mitigación del conflicto, vía la generación y promoción de una batería de “programas de desarrollo, empleo y bienestar”, que sin decirlo, son parte de una política que busca, entre otras cosas, diluir el disenso, dividir a las comunidades y “compensar” los impactos negativos de los megaproyectos y de las nuevas políticas desarrollistas. A continuación, mencionaremos algunos de los programas sociales que están teniendo un impacto

significativo en las regiones donde se están viviendo conflictos socio-ambientales, para reflexionar sobre su naturaleza y contenidos.

a) Sembrando vida (Programa de comunidades sustentables): Se trata de un programa dirigido a incentivar a los sujetos agrarios para que establezcan sistemas productivos agroforestales, en los que se combina la producción de cultivos tradicionales destinados esencialmente al autoconsumo con árboles frutícolas y maderables. El programa tiene cobertura en 19 entidades federativas y prevé el otorgamiento de un apoyo directo a las personas inscritas de 5,000 pesos mensuales, además de apoyo y asesoría técnica. El gobierno se ha propuesto instaurar el programa en 1 millón de hectáreas, comenzando con 500 mil en primer año.

b) Jóvenes construyendo futuro: Se trata de un programa de becas destinado a jóvenes entre 19 y 29 años que no están ni trabajando, ni estudiando. Los inscritos a este programa recibirán una beca de 3,600 pesos mensuales por un año, con el objetivo de que puedan capacitarse en la realización de algún trabajo. El programa se propone llegar a 2 millones y 300 mil jóvenes a lo largo del sexenio.

c) Programa de Universidades para el Bienestar Benito Juárez: Este programa está dirigido a ofrecer estudios superiores a jóvenes que, pese a tener certificado de bachillerato, han sido excluidos de oportunidades de estudio en ese nivel. El programa se ubica en municipios en los que no hay oferta cercana o pertinente, alejados de los principales centros urbanos y en condiciones de marginación o exclusión. La modalidad de los estudios es presencial. No hay límite de edad para inscribirse y todos los estudiantes inscritos reciben una beca de 2,400 pesos mensuales por diez meses al año, durante el período de duración de su carrera. El gobierno se ha propuesto abrir 100 planteles en 31 estados de la República.

d) Programa nacional de becas para el Bienestar Benito Juárez: Se trata de un programa de becas dirigido a menores de 18 años, pertenecientes a hogares en situación de pobreza extrema y que estudian en una escuela pública, en los niveles kinder, primaria, secundaria y preparatoria. La beca es de 800 pesos mensuales entregados de manera bimestral al beneficiario durante los 10 meses del ciclo escolar.

e) Programa de pavimentación de caminos a cabeceras municipales: El programa está dirigido a municipios indígenas regidos por usos y costumbres y preve la asignación directa de recursos a autoridades comunitarias para la construcción de caminos de concretos. En el sexenio se invertirán 14,200 millones de pesos para la construcción de 5 mil kms. de caminos.

f) Programa para el bienestar de los adultos mayores: El programa está dirigido a adultos mayores de 68 años que no tienen acceso a una pensión contributiva. Se les otorgará una pensión de 1,275 pesos mensuales que serán entregado bimestralmente mediante uso de tarjeta bancaria.

g) Tandas para el bienestar: Consiste en un programa de microcréditos para la adquisición de insumos y herramientas. Los solicitantes deberán tener entre 30 y 64 años de edad y vivir en alguno de los municipios que el Consejo Nacional de Población calificó en media, alta y muy alta marginación.

Una característica central de todos estos programas sociales, en la que la administración de López Obrador ha puesto mucho énfasis, consiste en que la asignación de recursos gubernamentales llega de forma directa a los beneficiarios. En la mayoría de los casos, dichos recursos se transfieren de forma individualizada a través de las tarjetas del bienestar, tarjetas de débito gestionadas por Banco Azteca. Lo anterior, a decir del gobierno, tiene la finalidad de evitar cualquier práctica de clientelismo o corrupción, aunque en los hechos reemplaza las mediaciones anteriores por la mediación de un banco como Banco Azteca (de propiedad de uno de las corporaciones más grandes y corruptas del país, como es el grupo Salinas), contribuyendo de paso a impulsar la “finaciación” de la economía del país a partir de la inclusión en los circuitos bancarios de una parte significativa de la población que antes era excluida de los mismos.

Cabe señalar también que todos los programas lanzados hasta el momento han sido acompañados por un gran despliegue publicitario, en el que se subraya el inmenso esfuerzo que el gobierno

está haciendo para redistribuir recursos hacia los pueblos indígenas y sectores más desfavorecidos de la población. Sin embargo, varias voces críticas han señalado que los recursos asignados a cada beneficiario son muy limitados, no están asociados a una política estructural de largo plazo, dirigida a generar condiciones de igualdad en el país y no tienen la capacidad de modificar sustancialmente las fuentes de discriminación de los grupos vulnerados. Aun así, la modalidad elegida para su asignación y la proliferación simultáneas de una multiplicidad de programas sociales, generan un alto consenso político en las poblaciones beneficiadas, ya que refuerza el imaginario de un gobierno “honesto” y benefactor que dirige su mirada hacia la gente más pobre. Vemos con preocupación que esta orientación benefactora esté asociada a la invisibilización y negación de las voces de las comunidades afectadas y los impactos socioecológicos de las nuevas políticas desarrollistas y de los proyectos extractivos.

Con el avance del extractivismo en América Latina, mucho se ha documentado sobre la perversa relación de corte asistencial que los gobiernos instrumentan a través de los programas sociales y las transferencias económicas a las poblaciones afectadas para lograr su consentimiento en el avance de los megaproyectos. Las políticas sociales de la 4T no parecen alejarse de este patrón. Un ejemplo muy explícito son los casos denunciados en el Istmo de Tehuantepec de “entrega precipitada de las ‘tarjetas de bienestar’ ” justo antes de la llegada de AMLO para promover el Corredor Transístmico (Esteva, 2019) o la presencia masiva del personal de la Secretaría de Bienestar, es decir, de los mismos trabajadores públicos que promocionan e implementan muchos programas sociales, durante el proceso de promoción y realización de las consultas ciudadanas en torno al Proyecto Integral Morelos.

Si bien, desde la 4T hay una política de desarticulación de las instancias que servían anteriormente de mediación entre el gobierno y la sociedad, para precisamente evitar los usos clientelares de los recursos estatales, advertimos que estas otras formas de operación en el avance de los megaproyectos, tiende a generar prácticas

políticas igualmente deshonestas y desmovilizadoras. Algo similar ocurre con las numerosas promesas de redistribución de la renta estatal que el gobierno ha anunciando, como en el caso de minería, donde la decisión de continuar con las concesiones otorgadas por los regímenes anteriores para el desarrollo de emprendimientos de minería a cielo abierto y las consecuencias socio-ecológicas que esto implica, ha sido compensada discursivamente con la promesa de que los recursos del Fondo Minero no sólo llegarán a los gobiernos estatales y municipales, sino también a los habitantes de las comunidades donde operan las empresas mineras, incluida la activación de un seguro anti desastres (Ramírez, 2019).

Ciertamente, el matiz benefactor y compensatorio del extractivismo, centrado en “favorecer a los sectores más vulnerables”, está lejos de problematizar la lógica de sacrificio, como parte del hecho colonial, a la que son sometidas las comunidades afectadas, es decir, no sólo no reconoce los impactos negativos que este modelo de desarrollo produce, sino que los naturaliza. Bajo esta lógica, los efectos sociales y ambientales se dirimen en el plano económico, es decir, el criterio económico toma el control sobre otras formas de valoración (Gudynas, 2015: 321). A decir de Eduardo Gudynas, quien ha analizado la realidad de otros países con gobiernos de perfil progresista, la política compensatoria ha funcionado como una forma de apaciguar las demandas sociales locales y generar o profundizar procesos de división social al interior de las comunidades afectadas, así como aislar y debilitar a los grupos de opositores. En ese sentido, las medidas de compensación económica tendencialmente se vuelven mecanismos de control (Gudynas, 2015: 331).

Las políticas impulsadas por la 4T parecen dirigirse precipitadamente en esta dirección. La voluntad gubernamental de establecer una política de tutelaje y control sobre los sectores indígenas y populares del país está emergiendo cada día con más claridad y se ha visto reforzadas en los últimos meses por el alarmante despliegue de la Guardia Nacional en zonas económicamente estratégicas. Tal es el caso de la denuncia que el Fray Bartolomé de las

Casas ha hecho de la llegada de la Guarda Nacional en territorio zapatista y el aumento de patrullajes militares (Mariscal, 2019). Así como la presencia de 110 mil efectivos en la frontera sur en el contexto de los acuerdos migratorios de México con EUA para contener los éxodos de migrantes que huyen de sus propios países por el desastre que el neoliberalismo dejó (Camacho, 2019).

Distintas voces advierten que la creación de este nuevo cuerpo policiaco, a cargo de las funciones de seguridad pública del país, expresa la continuidad de la Guerra contra el narcotráfico y el modelo fallido de seguridad de los últimos dos sexenios, principalmente en detrimento de la protección y garantía de los derechos humanos de las poblaciones. Ésta es otra de las tantas señales de alarma que hemos recibido por parte del gobierno de México en los últimos meses y que nos llevan a poner en duda las posibilidades de transformación política que se cultivan al interior de la llamada 4T.

5. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Con este texto buscamos avanzar en una caracterización de la 4T y la política extractivista en marcha. Si bien la llegada de este nuevo gobierno ha abierto una enorme expectativa al presentarse como un proyecto de transformación de gran calado, desde nuestra perspectiva es necesario dimensionar sus alcances e impactos y precisar sus orientaciones.

Una clave para esta caracterización es insistir que la 4T no es una mera continuidad con los regímenes anteriores, pero tampoco es un proyecto de orientación anticapitalista. En diálogo con las experiencias de los gobiernos llamados progresistas del sur de América Latina, podemos empezar a ver que el proyecto de la 4T no sólo no renunciará a un modelo desarrollista que beneficie e incentive la acumulación del capital, sino que tampoco problematizará sus impactos más negativos. Mas bien parece asumir, que tales impactos son necesarios y que a través de compensaciones es posible paliarlos.

La profundización de esta vocación económica se sitúa en el conjunto de relaciones que a nivel global se vienen instrumentando en términos capitalistas. América Latina, México incluido, es un territorio estratégico en esa geopolítica, como proveedor de fuerza de trabajo barata y materias primas para satisfacer los centros manufactureros más importantes a nivel mundial. Desde esa división internacional del trabajo, se actualiza la condición de subdesarrollo de México y, paradójicamente, desde esa misma lógica se profundiza el patrón extractivista. Una de las consignas que los progresismos del sur han reiterado, como el caso ecuatoriano con el ex-presidente Rafael Correa, es que “para salir del extractivismo hace falta más extractivismo”. En el caso mexicano, esta misma lógica se está reproduciendo, al pensar que el “desarrollo” de megaproyectos generará una transformación de las relaciones productivas.

Hemos constatado que la retórica antineoliberal, más que cuestionar el modelo capitalista o proponer una distancia gradual con su orientación desarrollista, se mueve dentro de la lógica sistémica para gestionar las contradicciones de la vida en el capital. En tal sentido, la política de la 4T en materia extractivista no es muy diferente a la de los progresismos del sur. No se propone cuestionar la acumulación del capital, pero sí moderar y compensar sus efectos más nocivos a través de una política compensatoria. Por lo mismo, está lejos de problematizar la lógica de sacrificio a la que son sometidas las comunidades donde los emprendimientos extractivistas se localizan, es decir, no reconoce las voces de las comunidades, ni las afectaciones socioambientales que este modelo de desarrollo produce, ni mucho menos pone en duda el esquema excluyente de generación y concentración de ganancias en manos de unos cuantos, así como la relación de dependencia y jerarquización que se profundiza con los mercados internacionales.

Es más, la forma en la que la 4T se ha relacionado con los habitantes de los territorios en disputa, mayormente comunidades y pueblos indígenas, a partir de veloces procesos que no atienden los mínimos requerimientos para garantizar una participación libre e informada, demuestra la voluntad política de establecer una

relación de subordinación y tutelaje con dichos sectores de la población; relación que desde el Estado se actualiza a partir de negar los derechos de los pueblos indígenas, como sujetos con capacidad de autodeterminarse y poder participar como protagonistas en el desarrollo de sus propios territorios. En ese sentido, lejos de promover las capacidades de autonomía y autoorganización de los pueblos, éstas son percibidas como una amenaza.

En este contexto se empiezan a activar y reagrupar un conjunto de resistencias que están organizando y combinando una serie de estrategias jurídicas, de visibilización del conflicto, articulación de alianzas, autoorganización y acción directa, para exigir la cancelación de los megaproyectos anunciados y advertir sobre las afectaciones socioambientales en sus territorios. Dos de los referentes más importantes en la lucha contra el extractivismo está siendo el Congreso Nacional Indígena y el EZLN, además de otras articulaciones como Red de Afectados por la Minería (Rema). Si bien, a nivel local, cada resistencia está esforzándose en dar visibilidad a los impactos de estos proyectos, no sabemos todavía si habrá capacidad de tejer una articulación más amplia que incluso produzca una política que pueda vetar y al mismo tiempo intervenir en la agenda nacional a través de un mandato capaz de plantear lo que los pueblos quieren en clave anti y pos-extractivista.

Las luchas contra el extractivismo, como en otros países, vienen mostrando los límites y el carácter violento e insustentable del desarrollo capitalista, y de los progresismos. La continuidad de las políticas extractivistas sólo profundizará la relación subordinada, dependiente y colonial de México con el resto de los países en la división internacional del trabajo, además de que nos colocará en una situación de mayor vulnerabilidad e incluso de colapso ecológico. Mientras que la 4T siga desdeñando y negando las afectaciones socioambientales que el desarrollismo deja a su paso, y siga pensando lo ambiental como problema secundario, claramente se intensificará el ciclo de conflictividad socioambiental, se profundizará la degradación ecosistémica y las condiciones para encarar los efectos de la crisis civilizatoria serán aun más desalentadoras.

Toca hacerse cargo de la urgencia de la degradación socioecológica, con su irrefutable evidencia; escuchar las voces y argumentos de las y los defensores de la vida y de los territorios; comprender y cuestionar los efectos del desarrollismo; criticar las relaciones de dependencia que sostienen esta matriz productiva, así como las lógicas violentas, destructivas, depredadoras e insustentables del desarrollo capitalista con su contenido patriarcal y colonial; y de manera más estructural y profunda toca sin duda problematizar los términos de nuestra interdependencia como humanos en el tejido de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2012). "Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición". *Ecoportal*. Acceso el 9 de febrero de 2018. Disponible en: https://www.ecoportal.net/temas-especiales/mineria/extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion/
- APIIDT (2019). "¡No a las consultas a modo!", marzo. México. Disponible en: <https://tierrayterritorio.wordpress.com/2018/11/24/no-la-a-las-consultas-a-modo/>
- Barros, Cristina (2019). "Tren maya: colapso ecológico". *La Jornada*, 24 de junio. México. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/06/24/opinion/017a2pol>.
- Alianza Mexicana contra el Fracking (2019). "Ignoran a AMLO, CNH autoriza planes de Pemex que incluyen fracking". *Boletín de prensa*, 14 de febrero. México. Disponible en: <https://www.nofrackingmexico.org/ignoran-a-amlo-cnh-autoriza-planes-de-pemex-que-incluyen-fracking/>
- Camacho, Zósimo (2019). "Guardia nacional y los territorios zapatistas". *Contra línea*, 26 de mayo. México. Disponible en: <https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2019/05/26/la-guardia-nacional-y-los-territorios-zapatistas/>
- Carabaña, Carlos (2019). "Incumple AMLO 8 de 9 promesas ambientales". *El Universal*, 23 de junio. México. Disponible en: <https://>

- www.eluniversal.com.mx/nacion/incumple-amlo-8-de-9-promesas-ambientales?fbclid=IwAR3XhNokRwJ_kDrCYbtUQ8MXtElmvOXsvPnXOFswKrfW4C_JPEROf01IyOQ
- Castañeda, Sergio (2019). “Estos son los cambios que vivirá la minería en México con AMLO”. *Alto Nivel*, 12 de febrero. México. Disponible en: <https://www.altonivel.com.mx/empresas/en-la-mineria-se-acabaron-las-concesiones-de-100-anos-napoleon-gomez/>
- Comunicado CNI-EZLN (2019). “Ante la nueva simulación de consulta para imponer megaproyectos en el Istmo de Tehuantepec”. Marzo. México. Disponible en: <http://www.somoselmedio.com/2019/03/31/consulta-del-proyecto-corredor-transistmico-una-simulacion-ezln/>
- Composto, Claudia y Navarro Trujillo, Mina Lorena (Coords.) (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Esteva, Gustavo (2019). “La Otra Corrupción”. *La Jornada*, 20 de mayo. México. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/05/20/opinion/016a1pol>
- Flores, Juan Carlos y César, Samantha (2014). “La defensa de los pueblos del Popocatépetl ante el despojo del Proyecto Integral Morelos”. En: Composto, Claudia y Navarro, Mina Lorena (Comps.), *Territorios en disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina* (pp. 303-319). Ciudad de México: Bajo tierra ediciones.
- Fundar (2019). *Anuario. Las actividades extractivas en México. Desafíos para la 4T*. Ciudad de México: Fundar.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- García Arrieta, Angélica (2018). “Intervención de la senadora Angélica García Arrieta, del Grupo Parlamentario de MORENA, con proyecto de decreto por el que se adicionan diversos artículos de la Ley Minera”. Senado de la República Mexicana, 20 de noviembre. México. Disponible en: <http://www.senado.gob.mx/64/intervenciones/1113/15985>
- Gómez, Magdalena (2018). “Extractivismo y pueblos indígenas en México”. *Revista el Cotidiano*, 210, julio-agosto. México: UAM-Azcapotzalco. Disponible en: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/21012.pdf>

- Greenpeace México (2019). “El proyecto de refinería en Dos Bocas NO cuenta con la autorización de impacto ambiental que requiere para iniciar las obras”, 3 de junio. México. Disponible en: <https://www.greenpeace.org/mexico/noticia/2395/el-proyecto-de-refineria-en-dos-bocas-no-cuenta-con-la-autorizacion-de-impacto-ambiental-que-requiere-para-iniciar-las-obras/>.
- Gudynas, Eduardo (2013). *Extracciones, extractivismos y extrahecciones*. Montevideo: Centro Latino Americano de Ecología Social. Disponible en: <http://ambiental.net/wp-content/uploads/2015/12/GudynasApropiacionExtractivismoExtraheccionesOdeD2013.pdf>
- Gutiérrez, Raquel (2018). “Ideas para seguir la discusión sobre la coyuntura”. Puebla: notas personales.
- Gudynas, Eduardo (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba: CLAES/ CEDIB.
- Hernández Navarro, Luis (2018). “Corredor Transísmico”. *La Jornada*, 31 de julio. México. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2018/07/31/opinion/017a1pol>.
- Machado Aráoz, Horacio (2013). “Crisis ecológica, conflictos socioambientales y orden neocolonial. Las paradojas de NuestrAmérica en las fronteras del extractivismo”. *Revista Brasileira de Estudos Latinoamericanos REBELA*, 3, 1 de octubre, 118-155.
- Machado Aráoz, Horacio (2015). “Ecología política de los regímenes extractivistas”. *Bajo el Volcán*, 23, septiembre- febrero, 11-51.
- Machado Aráoz, Horacio (2016). “Del debate sobre el ‘extractivismo’ hacia una Ecología Política del Sur. Una mirada; una propuesta”. En: Navarro, Mina Lorena y Fini, Daniele, *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la Ecología Política* (pp. 23-49). Puebla: ICSyH-BUAP.
- Mariscal, Ángeles (2019). “Incrementa militarización en territorios zapatistas”. *Aristegui Noticias*, 3 de mayo. México. Disponible en: <https://aristeguinoticias.com/0305/lomasdestacado/incrementa-militarizacion-en-territorios-zapatistas/>
- Martínez Alier, Joan (2008). “Conflictos ecológicos y justicia ambiental”. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 103, 11-28.

- Millán, Márgara (2019). “Consultas frente a los conflictos socio-ambientales”. *La Jornada*, 29 de marzo. México. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/03/28/opinion/017a1pol>
- Morena (2018). *Agenda de Medio Ambiente 2018-2024*. FCEA. CDMX
- Morena (2018). *Proyecto de Nación 2018-2024*. MORENA. CDMX
- Navarro Trujillo, Mina Lorena (2019). “Una perspectiva socioecológica para pensar el despojo múltiple y las separaciones del capital sobre la vida”. En: Pérez Roig, Diego; Barrios García, Gonzalo; Acsebrud, Ezequiel (Comps.), *Naturaleza, territorio y conflicto en la trama capitalista contemporánea* (pp. 11-42). Buenos Aires: Extramuros Ediciones, Theomai Libros.
- Plan Nacional de Desarrollo 2018-2024*. México. Disponible en: <https://lopezobrador.org.mx/temas/plan-nacional-de-desarrollo-2019-2024/>
- Proceso (2018). “AMLO descarta uso del ‘fracking’ en la extracción de gas y petróleo”. *Proceso*. Ciudad de México, 5 de octubre. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/553981/amlo-descarta-uso-del-fracking-en-la-extraccion-de-gas-y-petroleo>
- Pronunciamiento de Organizaciones Mayas de la Península de Yucatán*, 22 de junio. México. Disponible en: <https://asambleamaya.wixsite.com/muuchxiinbal/single-post/2019/06/22/Pronunciamiento-de-Organizaciones-Mayas-de-la-Pen%C3%ADnsula-de-Yucat%C3%A1n>
- Prieto Díaz, Sergio (2019). “Lo que esconde el Tren Maya: la ‘cuarta transformación’ de las fronteras mexicanas”. *Contralínea*, 13 de junio. México. Disponible en: https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2019/06/13/lo-que-esconde-el-tren-mayala-cuarta-transformacion-de-las-fronteras-mexicanas/?utm_source=phplist270&utm_medium=email&utm_content=HTML&utm_campaign=Contral%C3%ADnea+646
- Ramírez, Érika (2019). “A revisión Fondo Minero: AMLO”. *Contralínea*, 12 de abril. México. Disponible en: <https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2019/04/12/a-revision-el-fondo-minero-amlo/>
- Ramos, Claudia (2018). “Nadie nos ha consultado nada: comunidades indígenas rechazan construcción del Tren Maya”. *Animal Político*. México. 16 de noviembre. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2018/11/comunidades-indigenas-rechazan-tren-maya/>

- Ramos, Claudia (2019). “Tren Maya: el beneficio social compensa el impacto ambiental, justifica FONATUR”. *Animal Político*, 5 de febrero. México. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2019/02/tren-maya-proyecto-construccion-comunidades-indigenas/>
- Redacción Animal Político (2019). “Ley que castiga bloqueos es para evitar sabotajes contra Dos Bocas: Plevinsky”. *Animal Político*, 29 de julio. México. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2019/07/ley-garrote-sabotaje-dos-bocas-yeidckol/>
- Ribeiro, Silvia (2019). “T-MEC al peor postor”. *La Jornada*, 22 de junio 2019. México. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/06/22/opinion/019a1eco>
- Ruíz Guadalajara, Juan Carlos (2019). “AMLO y el ganso de los huevos de oro”. *La Jornada*, 7 enero. México. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/01/07/opinion/012a2pol>
- Ruíz Guadalajara, Juan Carlos (2019). “La megaminería depredadora frente a la Cuarta República”. *La Jornada*, 22 de julio. México. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2018/07/22/opinion/013a1pol>
- San Martín, Nedly (2019). “Yo prefiero el agua, el grito de guerra contra el proyecto Santa Lucía”. *Proceso*, 26 de abril. México. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/581768/yo-prefiero-el-agua-el-grito-de-guerra-contra-el-proyecto-santa-lucia>
- San Martín, Nedly (2019a). “Consulta para aeropuerto de Santa Lucía sólo se aplicó en una comunidad: Sedatu”. *Proceso*, 29 de abril. México. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/581781/consulta-para-aeropuerto-de-santa-lucia-solo-se-aplico-en-una-comunidad-sedatu>
- Seoane, José (2012). “Neoliberalismo y ofensiva extractivista: actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América”. *Theomai*, 26, noviembre. Buenos Aires.
- Solís, Arturo (2019). “A pesar de promesa de AMLO, el fracking sigue vigente en México”. *Forbes México*, 24 de enero. México, Disponible en: <https://www.forbes.com.mx/a-pegar-de-la-promesa-de-amlo-el-fracking-sigue-vigente-en-mexico/>
- Svampa, Maristella (2019). *Las foronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas*

dependencias. Alemania: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales. Svampa, Maristella (2013). "Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina". *Nueva Sociedad*. Disponible en: <http://nuso.org/articulo/con-senso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latina/>.

•TEORÍA CRÍTICA



EL SENTIDO CÓSMICO DE LA LIBERTAD. FUNDAMENTOS DE UNA ECOLOGÍA INTEGRAL

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Pedro Félix Hernández Ornelas¹

Recibido: 5 de noviembre, 2019

Aceptado: 30 de marzo de 2020

RESUMEN

La cosmología o visión integral de la materia, que la Física encuentra por vía fenoménica –la investigación objetiva y rigurosa de sus manifestaciones– es la de un complejo de poder insondable cuya inercia –“linealidad”– lo encamina hacia su mayor perfección. De esa visión fenoménica pasemos a la visión *fenomenológica*, es decir, de la manifestación física a la manifestación del “sentido” o comprensión racional de la Cosmología, y del papel de la relación entre los seres humanos y los demás elementos naturales. Llegamos así a la visión, trascendental, la visión humana y cósmica que nos acerca a lo que lleva a nuestra mente más allá de lo sensible. Allí reside el entendimiento de la libertad.

En las comunidades humanas, la libertad es síntesis y “equilibrio” de las formas de actividad del ser humano (la E’ materia personalizada) en la historia, la existencia cósmica con la impronta del ser humano: el tiempo de la libertad en el mundo social. Se trata de un mejor entendimiento del orden del universo cuando descubrimos la capacidad humana de elegir, entre los bienes del mundo, lo que cada persona considera mejor. La evolución del Universo llega a espacios superiores de su energía: la voluntad de producir mejores formas de ella, y ahí radica nuestra libertad. Formas

¹ Profesor investigador ICSyH-BUAP.

de vida personal y comunitaria. Esas formas, sin embargo, pueden nacer, también, de la deformación de la conciencia de los actores. La energía espiritual de hombres y pueblos puede enajenarse y privar de la libertad al sujeto humano. Por eso tratamos en este ensayo de explicar algunos rasgos mayores de la enajenación social: del paso comunitario de la enajenación y de la rebelión de los pueblos hasta llegar a su liberación “la historia del hombre es la historia de su libertad”, (Hegel). Allí el origen de la llamada “Noosfera” (Teilhard, 1950: 189ss), el mundo de la armonía espiritual, vislumbrado en el tiempo-espacio, en la curvatura actual del Universo que supone la ciencia (o ¿nuestro modo imperfecto de conocerlo?). Es el Universo de la personalización, de la razón de la humanidad: el Cosmos de libertad “se-ser-así-frente-a-SER”... una visión metafísica (cosmología) y de sacralidad de la liberación humana.

Palabras clave: Cosmología, Metabolismo Social, Enajenación, Liberación

ABSTRACT

The cosmology or integral vision of the matter, that Physics finds by phenomenal way –the objective and rigorous investigation of its manifestations– is that of a complex of unfathomable power whose inertia –“linearity”– leads it towards its greater perfection. From the phenomenal vision, we move on to the phenomenological vision, that is from, the physical manifestation to the revelation of the “sense” or rational understanding of Cosmology, and the role of the relationship between human beings and other natural elements. We thus arrive at the vision, transcendental, the human and cosmic vision that brings us closer to what takes our mind beyond the sensible. There lies our understanding of freedom.

The human being is the synthesis in the “balance” of the activity of all cosmic elements; the personalized E'-materia in history. The realm of freedom in the social world belongs to him. Being humans begins to discovered It of the order of the universe when we discover the human capacity to choose, among the goods of the world, what every other person considers best.

The evolution of the Universe reaches higher spaces of its energy: the will to produce better forms of “being-so”, there we found the field our freedom of personal and community life. Our forms of live, however, may also arise from the distortion of the actors' consciousness. The spiritual energy of men and peoples can alienate and deprive the human subject of

freedom. We tried to explain some major features of social alienation, the step of the alienation and rebellion of the peoples until they reach their liberation... “The history of man is the history of his freedom” (Hegel). There the origin of the so-called “Noosphere” (Teilhard, 1950: 189ss), the world of spiritual harmony, glimpsed in time-space, It is the Universe of the personalization of the reason of humanity: the Cosmos of the freedom-of-being-thus “versus the BEING”... a metaphysical (cosmology) and religious vision of liberation.

Keywords: Cosmology, Alienation, Social Metabolism, Liberation

INTRODUCCIÓN: DOS ANÉCDOTAS

Este ensayo se propone como una búsqueda de verdad en los terrenos de la sociología. Eso implica que el tema –sentido religioso de la liberación humana– se propone y se explica frente al horizonte de las relaciones humanas (objeto principal de la sociología). Las relaciones humanas son siempre “relaciones sociales”: las reconocemos siempre como algo de lo cual somos, de algún modo, responsables. Y es, precisamente a propósito de la riqueza de las relaciones del ser humano con el mundo lo que recuerda la primera anécdota que abre el diálogo que todo ensayo quiere provocar.

Registra Kant en el llamado *Manual* (de lógica), o plan de sus primeros cursos universitarios (Koenisberg), que la filosofía puede verse desde dos perspectivas: en un sentido académico, primeramente, o también, en sentido “cósmico”, que él entendía como “ciencia de los fines últimos de la razón humana”, o “ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón” (Buber, 2014: 12). A su vez, el terreno de esta última ciencia podría limitarse, en sentido universal con cuatro preguntas: 1) ¿“qué puedo saber”?, 2) ¿“qué debo hacer”?, 3) ¿“qué me cabe esperar”? y, finalmente 4) ¿“qué es el hombre”?. Continuando ese texto, el *Manual* dice: “a la primera pregunta responde la Metafísica, a la segunda la Moral, a la tercera, la Religión y a la cuarta, la antropología”. Y añade Kant: “en el

fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones se revierten en la última”.

Me parece que esta anécdota de trabajo de Kant revela una de las más claras inquietudes de la mente actual, una deuda vigente con un anhelo muy profundo del ser humano (y complemento de la preocupación “moderna” por la certeza del conocimiento, Descartes, *Meditation* III): la iluminación del alma por el “sentido” de nuestra liberación genuina: la vida en la armonía de nuestra libre actividad. Actividad que es todo el inmenso sistema de relaciones entre nosotros los humanos y los incontables hermanos de una misma energía, los “eco-sistemas” de la Tierra.E

Son ellos los “elementos naturales” que, si reflexionamos críticamente, resultan también actores de una misma historia: nuestra reflexión comprensiva los incorpora y “da sentido” humanizado a su presencia en ella, porque, recordemos, “no hay dos historias: la historia del hombre es la historia de la Naturaleza” (Marx, ap. Bellamy-Foster, 2002).

Pero hay que profundizar todavía más en la inquietud kantiana: bajo ella parece que se revela una dinámica nueva, la del pensamiento crítico: en esa dinámica propongo que la primera hipótesis, es ésta: nuestra mente está enajenada por el desconocimiento profundo de aquello que nos rodea. Por lo mismo, no podemos conocer la genuina libertad en nuestras relaciones sociales (humanos entre sí y los elementos naturales con nosotros): no conocemos qué “sentido” tienen ellos para nosotros; es decir, ¿qué es el mundo para el ser humano? El “pensamiento crítico”, es, ante todo, nuestro esfuerzo por encontrar siempre en nuestra reflexión lo “transcendente” (Horkheimer, 240-1), es decir lo que da su “sentido” –“significado y consecuencias”– para la existencia plenamente humana de todo actor social –¡personal o comunitariamente!–. Eso es, hoy por hoy, un denominador común de toda investigación científica digna de ese calificativo.

Al hablar de una antropología filosófica, Kant reflejaba ya la inquietud que hoy aparece nítidamente en muchos de los más ilustres pensadores: recuerdo, prominente, entre muchos, a Teilhard de Chardin:

de la vida, potencialmente inmensa en el Cosmos, sólo conocemos la que existe sobre la tierra (conocemos sólo sus elementos) tratemos de entender ahora la vida de la Tierra; ¿qué es ella para el ser humano? [...] una paradoja: no podemos reconocer lo que somos, ¡sin saber lo que es el mundo para nosotros! (Teilhard de Chardin, 1962: 31)

Una segunda anécdota viene al caso. Si Kant expresaba la preocupación del pensador por nuestra incapacidad de conocer el sentido de nuestro mundo para la vida en sociedad, encontramos en Marx una segunda preocupación, central también, por nuestra incapacidad para alcanzar la verdadera dimensión humana de la religión: el territorio más profundo del sentido de la realidad. Es cierto que, desde sus años de universidad, y especialmente desde que comenzó su amistad con Feuerbach, Marx critica certeramente a Hegel por hacer al Estado expresión suprema del Espíritu, i.e. de la divinidad y lo religioso, es decir, la esencia misma de la idea creadora y resumen del ser mismo, expresión suprema de la religión; el hombre (MacIntyre, 1968: 42). Sin embargo, me atrevería a decir que Marx no llegó a ver la dimensión más profunda de la enajenación religiosa y por ende de la naturaleza misma de la religión: la expresión humana, más acabada de la sacralidad del Cosmos, esa es su tragedia.

Una tragedia que Marx revela en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, al decir: “la religión es el panorama de la criatura oprimida, el opio del pueblo”. Por tanto, el sujeto más profundamente enajenado de la realidad. En esta concepción de la religión y de la religiosidad humana, según Marx, se revela con nitidez también, una segunda preocupación mayor de nuestra edad y del pensamiento crítico: la preocupación por la enigmática radicalidad o esencia religiosa del Cosmos: la sacralidad de la Creación... en la cual, según la visión de las religiones llamadas “del libro-La Biblia” (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) es el hombre la imagen de Dios.

EL SENTIDO DEL MUNDO PARA EL HOMBRE

Es innegable el progreso del conocimiento científico de lo que somos (el ser humano) para el mundo: somos ante la ciencia el complejo vital que sabe, reflexiona y elige con libertad... desde las patentes fuerzas musculares hasta la fascinante estructura del genoma humano. Pero, ¿qué es el mundo para nosotros?, esta pregunta me parece el eco más profundo de la inquietud de Kant: “¿Qué es el hombre?”. Porque, a juzgar por la historia, lo que los humanos hemos hecho hasta ahora con el mundo revela que no lo hemos conocido aún en su cabal dimensión. A juzgar por la historia, nuestra forja de la vida en el Cosmos, la respuesta a esa pregunta fundamental parece decepcionante si somos leales a nuestra dignidad: hemos ido quedando muy por debajo de nuestra capacidad y nuestra posibilidad de auto-determinar nuestra vida, porque nos hemos olvidado de buscar el “sentido” del mundo para nosotros, la vida de la Tierra en nuestra vida.

En otras palabras, pensándolo bien, a fin de comprender lo que el mundo es para nosotros, es necesario que lo escuchemos íntimamente: hay que oírlo a fin de conocer realmente qué es él. ¿Qué es para el hombre la Tierra?, ¿qué son para él, sus ecosistemas con todos los elementos de la Naturaleza...?

El porqué de ello es muy claro, pero complicado: nuestra auto-interpretación (lo que somos, personal y socialmente) es por naturaleza; algo sujeto a un proceso dialéctico –como la misma evolución del Cosmos–. El ser humano es, a lo largo de la Evolución, el sujeto que la comprende, al comprenderla comienza a interpretarse a sí mismo. Si esa interpretación del ser humano proviene de alguna razón desviada o enajenada de lo humano, nuestra auto-determinación o ejercicio de libertad (seguir el bien que entendemos) será torcida; ¡iremos contra nuestro propio bien! Más adelante se explicará este proceso dialéctico que es el trasfondo mismo de la historia del mundo.

El pensamiento crítico resulta, así, el complemento más obvio y necesario, no sólo para corregir la optimista fe en la sola razón de la Modernidad, sino el nuevo ritmo de avance en el conocimiento de nuestro mundo. Bajo su asimilación y el conformismo con la ideología neoliberal que impone la globalización de los mercados bajo un solo capitalismo industrial-financiero –repetimos–, ¿qué es para nosotros “nuestro mundo”? ¿Qué son para él todas las sociedades? ¿Qué es ese todo de las incontables presentaciones? –imaginemos la humanidad del pasado y del presente– de eso que Ortega llamó “mi yo y mi circunstancia”. A vuelo de pájaro, lo que vemos de nuestro mundo (salvo muy pocas latitudes), es un campo insondable e inagotable de explotación: de uso y abuso de toda suerte de energías, humanas y terrenas. Y nuestra voluntad, torcida bajo esa mirada, ha venido a contaminar perversamente a las sociedades de la Tierra y la bondad y calidad de su vida y sus ecosistemas.

La historia más reciente de esa enajenación de la razón comienza a partir del Renacimiento (pre-modernidad), que se condensa en el dogmatismo filosófico y religioso, es muy compleja: el propio Kant no parece haberla comprendido bien. El sentido profundo de lo religioso tiene que ver con ella: por algo señalaba Marx que la primera enajenación del ser humano es la religiosa. La crítica de la razón humana tiene también ese reto. Me atrevo a decir que tampoco Marx llegó a comprenderlo en su profundidad. Hegel tal vez la identificó bien: “la primera enajenación de la razón humana tiene un sustrato teológico; ¡pero Hegel lo convirtió en historia!” (MacIntyre, 1968: 7-9).

Hoy en día, la injusta distribución de la riqueza y el calentamiento global nos ayudan a evaluar algo de lo que necesitamos para juzgar adecuadamente el paso que hoy nos sentimos obligados a tomar. Un paso que debemos dar bajo la guía de una razón o conciencia social no contaminada por los modos de pensar que hoy aceptan y mantienen la ideología neoliberal, criminalmente supremacista, hasta nuestros días.

Para iluminar de algún modo esas dos grandes preocupaciones de nuestro mundo actual, el correcto entender de su esencia

(sus elementos naturales) y la esencia misma de la religión ante nuestra época: la posmodernidad, hay que reflexionar ante todo sobre los datos de la ciencia, sobre nuestra presente condición. Me refiero particularmente a la realidad de atención, y satisfacción de necesidades humanas fundamentales, en relación a la dignidad de los seres humanos, ante la calidad de los recursos naturales y su disposición actual (Astarita, 2018). En el mundo ha habido, especialmente desde el fin de la Segunda Guerra mundial, una mayor y gradualmente creciente desigualdad de la distribución de la riqueza, con la consecuente polarización social que lleva de la mano el aumento, desconocido antes, de la concentración de la riqueza en una ínfima parte de la humanidad. En favor de la brevedad, expongo aquí una cita que me parece muy apreciable como una pintura de conjunto de la economía del mundo actual.

El WIR 2018 observa que “los modelos estándar de comercio fracasan en explicar estas dinámicas, *“de distribución de riqueza” (n. de la t.)*, en particular el aumento de la desigualdad en la parte más alta y dentro de los países emergentes”. Sin embargo [...], esta dinámica puede ser explicada por la teoría marxista de la acumulación, y la incidencia de la lucha de clases. Entre los factores a tener en cuenta, la caída de los regímenes del llamado “socialismo real” –el estancamiento económico de la URSS, China (*el progreso de China a costa de la violencia al medio ambiente*. Nota del autor) y otros regímenes burocrático-estalinistas iba de la mano de una desigualdad económica menor a la existente en el capitalismo–; el retroceso de los sindicatos, en especial en los países centrales; la presión de las tecnologías que desplazan mano de obra; y la movilidad globalizada de las inversiones y el comercio, que le otorga al capital un poder de chantaje permanente sobre la clase obrera (Word Inequality Report, 2018).

Por otra parte, la vertiente del abuso y violencia sobre los recursos naturales del planeta (producto del desconocimiento de su verdadera calidad), es un testimonio elocuente, y más aún, un grito

angustioso de la naturaleza misma en favor de la conservación de la vida en este nuestro “navío espacial” (Boulding, 1989).

Vemos pues, en el razonamiento que se ha expuesto en los párrafos inmediatamente anteriores, que el conocimiento de lo que el mundo es para nosotros, que hace patente ya la incapacidad de hacerlo por nuestra arbitrariedad, solo podrá ser alcanzado escuchando a los elementos mismos de la naturaleza en su propia voz. Esta parece ser la clave para conocer qué es para nosotros la vida. En otras palabras, usando críticamente el Metabolismo Social como lo demanda nuestra razón y el propio mundo de la naturaleza, sujeto (por hermandad con el ser humano) de toda acción social.

Hasta hace muy poco tiempo nuestra escucha a la voz de esos elementos ha sido prácticamente nula; los elementos hablan solamente cuando estamos dispuestos a penetrar el silencio de su lenguaje. Se trata de un silencio activo bajo ese Metabolismo Social, en el cual descubrimos varias cosas trascendentalmente importantes; la primera es que en toda relación social, es decir, en toda relación que se establezca entre los seres humanos (entre sí o con los recursos naturales) ocurre un cambio de energía muchas veces invisible o indetectable al ser humano.

El efecto de ese intercambio de energía produce un nuevo ser o nuevos seres, y esa es la forja misma de la historia del mundo.

Un segundo paso trascendental es que el ser humano es responsable de las consecuencias de ese cambio en el mundo, es decir, de la unión de nuevas energías para la prosecución de la historia del mundo. Y, al mismo tiempo, el ser humano reconoce a los elementos naturales como co-autores o sujetos de esos cambios de energía, así como de los nuevos fenómenos (seres o eventos) que de aquellos surgen.

La ignorancia u olvido del Metabolismo Social es la causa principal del mal uso de los recursos de la Tierra, sus llamados elementos naturales. Esto ha sido, en pocas palabras, el resultado de nuestra irresponsabilidad: no haber sabido escuchar la voz de la Tierra. Sin oídos para los valores íntimos de cada cosa y de todo elemento natural, hemos venido explotando solamente algo de uti-

lidad, sin usar juiciosamente la razón, ni conocer las mayores consecuencias de nuestra inventiva. Obramos olvidando que la naturaleza es también actor y no solamente objeto de nuestra actividad.

Complementando esta trágica conclusión, pasemos ahora al meollo de la enajenación religiosa. Es obvio que, para la ciencia moderna, que sublimó la confianza en la razón (la visión “clara y distinta de las cosas”, en términos de Descartes), la noción de religión pasó a ser catalogada simplemente como un departamento de la emotividad humana, siempre de carácter personal, aunque contagiosamente invasora de las comunidades humanas más profundamente cercanas a la intimidad (familia, clan, tribu, etc.).

SACRALIDAD DEL MUNDO Y ENAJENACIÓN RELIGIOSA

La visión moderna del fenómeno religioso –hablo en el lenguaje de la ciencia– es la de una sublimación de los ideales de conducta de grupos ancestrales, nacidos siempre de la presencia de un evento simbólico de carácter grupal en su origen. Efecto sublimado de ideales de conducta, los más respetados (así también otras veces los más repudiados y temidos, según la dialéctica de las experiencias), y con ello la presencia del ideal de vida en la Tierra, una personalidad consiente, o una fuerza abstracta de la cual dependemos, permanentemente conservado en algún lugar del cielo (Durkheim, 1960: 353-354). Este sustrato de los orígenes del fenómeno religioso: experiencia-consciencia de lo numinoso (Eliade, 2000) tiene una versión totalmente distinta, o, mejor dicho, una versión singular, en el caso de las llamadas religiones relacionadas con La Biblia.

Para una concepción científica del saber humano, reducido únicamente a aquello que la razón llega a conocer de modo sensible (directa o indirectamente) es obvio que la divinidad, así como la pretenden definir, las llamadas “religiones del libro”, no existe como objeto de conocimiento científico. La ciencia, en la Modernidad, decretó, como dijimos, que Dios no existe y, por tanto, que

la religión es una enajenación, la más profunda que puede sufrir el alma humana. Esta posición, parte fundamental del positivismo moderno, se considera hoy francamente superada y además científicamente arbitraria para el pensamiento actual.

La pregunta que surge ante cualquier ser inteligente es sobre el fundamento de esa postura radical de la ciencia moderna. Ante todo, hay que reconocer en estos tiempos de posmodernidad, que la razón moderna y el positivismo que ella expuso han perdido su validez filosófica. La ciencia actual reconoce la realidad de muchas formas de materia terrestre y extraterrestre, en las cuales los humanos reconocemos plena realidad y objetividad. Así, por ejemplo, no solo las sustancias corporales, sino también estados de conciencia y fenómenos como la responsabilidad, la alegría o tristeza, la probabilidad o improbabilidad de muchos fenómenos y, sobre todo, el amor y la responsabilidad de la persona humana, son otras tantas realidades irrefutables. Elaboro algo más esta idea a continuación. El que no todas ellas puedan llegar a percibirse con determinadas mediciones, es problema importante, pero no es *el* problema; en otras palabras, la realidad espiritual no puede ser negada por la ciencia. Llámese materia o espíritu, el complejo real del Cosmos tiene materia y espíritu.

El ateísmo personal de cualquier ser humano es respetable, pero no puede ser calificado en términos de conocimiento científico. Como no puede serlo tampoco, científicamente, la fe personal religiosa. El llamado ateísmo científico de la época moderna, vivido por muchos pensadores de su tiempo (siglos XVI a XIX), es un objeto de conocimiento científico, así lo sabemos, entre muchos otros, de la vida de Marx, Feuerbach, Engels, Freud, Nietzsche, etc. Pero el decretar la muerte de Dios —como pretendida realidad— como lo hizo este último, es una arbitrariedad que no tiene que ver nada con la ciencia, porque, si bien miramos las cosas, una cosa es no creer en la divinidad, y otra muy distinta es pretender o decir que la ciencia puede probar que la divinidad no existe. Así, la ciencia estudia muchas formas de religión, pero el conocimiento profundo de la fe y del ser supremo están más allá de lo sensible, aunque no lo excluyan.

Partamos consecuentemente de la realidad fenoménica –experiencia sensible de alguna manera– de datos espirituales, así como la espontaneidad de la conciencia, el sentido de responsabilidad, la empatía y su impredecibilidad, etc.; esto, a fin de explorar dos hechos fundamentales para entender la enajenación religiosa del ser humano. En el fundamento de estas reflexiones está el hecho primordial de la vida del espíritu (es decir, de la mente y de la conciencia humana): se trata de una vida en constante evolución, caracterizada por la capacidad de auto-restaurarse: “autopoiesis” (Maturana, 2003). El paso por el que nos enseñan las ciencias del ser humano, el paso en el proceso evolutivo del instinto característico de las especies animales, al pensamiento reflejo, es un salto trascendental en el proceso de evolución cósmica, como ya lo hemos dicho. Se trata de la llegada de nuevos seres capaces de comprender o entender de muchas maneras su propio “sentido de ser”.

Sabemos bien que hasta el día de hoy no tenemos ningún dato científico de apoyo del fenómeno humano en especies inferiores al hombre. Lo anterior, sin embargo, no pretende ignorar la variedad de pulsiones y manifestaciones de agudeza del instinto animal en modos muy sorprendentes, por ejemplo, en los chimpancés. Esto parece una revelación de la tendencia a la complejidad de todo ser y su mayor perfección en el proceso evolutivo, pero, en nada se contrapone a la singularidad del fenómeno humano. Somos, finalmente, todos y cada uno de los humanos, un “ser-así-para-otros”, esto es, “ser-así-para-conocer-y-amar”.

Sobre esa particularidad (conocer para amar) se asienta precisamente el ritmo de nuestra evolución como humanos. Finalmente, en cada uno de sus estadios, ese proceso de evolución, por su inercia radical o fundamental de gradual perfección a lo largo del tiempo, nos dispone para asimilar y luego unir lo que sabemos que nos perfecciona. Ahora bien, cuando los conocimientos que se siembran en la mente infantil de un ser humano ignoran o simplemente olvidan el aspecto de sacralidad, es decir, de respeto por el lado del misterio o su aspecto numinoso del ser humano, el resultado es torcer o deformar la conciencia de esa

persona respecto a la realidad profunda y esencial de lo religioso. Por eso Hegel, Marx y muchos otros pensadores aún cristianos o judíos, han visto siempre con agudeza que la primera o más trascendente enajenación del hombre es la enajenación religiosa. En ella se revela que en la persona afectada o enajenada hay quizá muchas otras formas de enajenación como puede ser el odio racista o la soberbia de algunas castas sobre otras, pero más profundamente habrá también una deformación del sentido de la sacralidad de todo ser en el Universo.

¿Qué entendemos por eso? La influencia del Positivismo y muchos prejuicios también, del pensamiento religioso de culturas ancestrales politeístas, ensombrecen el discurso sobre este fenómeno (el olvido o ignorancia de la sacralidad del mundo), que es preciso desvelar a la luz de la verdadera ciencia del pensamiento complejo y su correspondiente moderación.

En efecto, la historia de las culturas registradas por su formal recuerdo (Eliade, 2000; Voegelin, 1974; Toynbee, 1961; Moltmann, 1993) es elocuente en señalar, con frecuencia y con especial acento, el carácter sagrado de toda la naturaleza en el Cosmos, así como de su camino en el espacio y de sus leyes. No habría aquí lugar para un registro medianamente completo de los autores y obras que hablan sobre el tema –la naturaleza como algo sagrado– en la historia de la humanidad (ver entre otros el libro ya citado de Cox, introducción y capítulo 1).

¿Qué contiene en esencia el sentido de sacralidad de las cosas? La experiencia personal o la vivencia humana singular de percepción de lo sagrado en los fenómenos y datos o realidades del mundo, es, sin lugar a duda, algo personal y, por ello, algo que pertenece a un terreno que no es el de las ciencias. Se trata de la llamada sabiduría personal de cada ser humano. No se trata de algo que pueda generalizarse. Sin embargo, el hecho concreto de que todos los seres humanos tengan alguna forma de percepción de lo sagrado o “numinoso” es un dato científico, porque se trata de algo que los humanos, o una buena parte de ellos, experimentan y dan testimonio de ello.

Acercándonos más al problema de la enajenación religiosa, insistimos ante todo que se trata de un dato, no solo personal o de vivencia rigurosamente subjetiva. Esta última parte existe, pero coexiste también, con otras muchas experiencias semejantes y, por ende, de un hecho científico riguroso: ¿Qué es lo que se revela como el suelo o sustrato de ese dato –la experiencia de sacralidad de los elementos naturales–? Según los estudiosos (Boff, 2009: 43-48), lo que prominentemente aparece como un suelo del cual brotan todas las experiencias singulares del sentido de lo sagrado es su esencia de gratuidad, lo sagrado es siempre un don, y el don revela amor.

Es oportuno recordar que en la base de la experiencia de la fenomenología del conocimiento que genialmente expuso Heidegger (*Being and Time*, 1962; ver cap. VI). El objeto que se presenta a nuestra mente revela en el sujeto conocedor un primer dato: la esencia de lo conocido es, ante todo, un don, algo digno de cuidado por parte del sujeto que conoce (“Care”, ing; “Sorge”, al.). En otras palabras, a los ojos de un pensador o de un observador cuidadoso de las realidades del mundo, lo primero y más íntimo que conocemos en todo objeto de nuestras relaciones es su calidad de regalo, de algo que debemos cuidar. De ahí la visión de Heidegger para llamarlo “cuidado” como el dato más profundo de nuestras primeras relaciones con el mundo. Esa gratuidad revelada en el don, es la cara humana del misterio del SER, que remite a lo sagrado. Y el cuidado en la conciencia del ser humano es en cierto modo, querámoslo o no, nuestra señal de respeto a lo infinitamente desconocido, lo sagrado.

De ahí que, si esa transmisión del conocimiento de las personas mayores hacia los niños, o, en general, en nuestra comunicación a todo ser humano en desarrollo a lo largo de la vida, si eso resulta incompleto y, peor aún, olvidado u ocultado de propósito o con malicia, de acuerdo a una inmensa variedad de experiencias negativas, por ejemplo, nacer en pueblos racistas, conocimiento muy superficial de las cosas y relaciones del grupo íntimo de la persona (el nosotros), etc., si eso ocurre, la primera forma de enajenación religiosa, la más profunda, quedó sembrada en la concien-

cia de ser humano. Y ella puede falsear muchas otras experiencias de la vida normal de cualquier persona.

K. Marx, desde sus primeros escritos económicos, y al hablar del fenómeno de la enajenación, dijo que el hombre llega a su comunidad o sociedad enajenado ya desde el inicio de su vida; y más aún, a partir de su proceso de educación. En otro escrito completaba esa observación con su célebre frase: “la más peligrosa de entre las formas de enajenación es la enajenación religiosa”. Como trataré de probarlo, en esa última frase, Marx señaló algo que tiene mucho que ver con la crisis (enajenación social) de la libertad. Una enajenación (“*entaüserung*”, al.) que, sin embargo, Marx prácticamente redujo a una forma de “enajenación política”.

Para Marx la enajenación religiosa, que él describía en su tiempo y circunstancia, era, muy especialmente, justificar las arbitrariedades políticas del gobierno alemán, apoyadas por la autoridad de la Iglesia –la Iglesia Luterana de Alemania–; y en el Imperio Austro-húngaro, igualmente, la arbitrariedad política del Emperador, apoyada por la Iglesia Católica. Vale la pena recordar que a Karl Marx, como a muchos otros pensadores de su tiempo, la enajenación religiosa, más que en términos teóricos, se interesaba en ver cómo surgía en medio de prédicas y conceptos de respeto y deber hacia toda autoridad apoyados, en última instancia, en el carácter divino de la doctrina de la Iglesia y la manera en que todo eso se estructuraba en la conducta servil de ella ante el gobierno de muchos Estados.

La situación actual, sin embargo, es más compleja: la enajenación religiosa resulta en el presente de nuestras culturas, muy influenciadas por la manera de vivir del occidente contemporáneo, un fenómeno de enorme y fácil contagio que, en el fondo, parece alimentar los demonios de la violencia, especialmente por los caminos del crimen organizado, de las armas y de la desigualdad por racismo o por poderío armamentista y, sobre todo, por la explotación del trabajo humano, como lo ha señalado Hans Küng en *¿Por qué una ética mundial?* (2002). Una última precisión: ¿es el reconocimiento de la sacralidad de los elementos del mundo una

contradicción con el ateísmo de muchísimos seres humanos y en muchas de sus culturas? No necesariamente, porque la sacralidad del mundo habla del reconocimiento científico y cultural, no solo del fenómeno religioso, sino del fenómeno primordial de la razón y la conciencia de toda persona, el ateísmo personal de muchísimos seres humanos es un dato también de la ciencia, pero no es juicio sobre la conducta del mismo ser humano. El ateísmo tiene que ver con algo que está más allá del terreno científico: la fe religiosa (supuestamente más allá de la Naturaleza) en su mayor profundidad.

LIBERACIÓN: EL CAMINO DE LA LIBERTAD

La conclusión de este ensayo nos lleva a reflexionar sobre la respuesta última a las dos inquietudes que lo originaron: las inquietudes de Kant, por una parte, y su profundo deseo por conocer qué es el mundo para el hombre, a fin de responder a la pregunta más profunda “¿Qué es el hombre?” ante su propio misterio. Por otra parte, la inquietud más profunda de Marx sobre la enajenación religiosa, al parecer, nunca rigurosamente explicada por el propio Marx, nos lleva a calibrar con una buena dosis de objetividad, el reconocimiento de las raíces y dimensión, en último término, misteriosas, de la superación o del paso de la enajenación religiosa a la libertad.

La libertad del hombre que se puede definir, dijimos, como un ser-en-sí-para-conocer-y-amar, es la aceptación plena de vivir frente a un misterio que es también su propia plenitud. Por otra parte, ese reconocimiento de plenitud es un llamado a nuestro deber de educar y educarnos, a lo largo de nuestra existencia, en sembrar siempre el respeto por la sacralidad de los elementos con los que vamos escribiendo en el mundo la historia de nuestra libertad. “Ser-así” (persona humana: ser para conocer y amar) solo es plenitud cuando acepta la sacralidad del ser humano, con ella se escribe la historia de la libertad.

A mi juicio, el dato más relevante acerca de lo que los humanos somos en el mundo es que somos para el mundo y el mundo es para nosotros. Desde el inicio de nuestra capacidad de reflexión, los humanos nos encontramos inmersos en el misterio del “ser”. Nuestra “apercepción” de todos los objetos o elementos que nos rodean, es en el fondo, la visión de algo inmerso en el horizonte de nuestras experiencias; el horizonte también de lo indeterminado, incognoscible e indescifrable del SER, en el cual, sin poderlo explicar, sabemos que cabe el Cosmos entero, sin que alguna vez podamos decir por qué.

Hemos dicho ya que la historia del pensamiento humano y las religiones nos hablan de esa sacralidad de la creación: un principio indescifrable de todos los elementos del Cosmos anclado en el infinito que no llegamos a comprender. El ser humano solo alcanza a repetir aquello que, según la Biblia en sus primeras líneas, murmuraba el escriba del Génesis ante el espíritu creador (“RUHA”), un silencioso: “amén”.

Termino haciendo hincapié en la lección que juzgo más relevante de este ensayo: la liberación profunda del ser humano, es decir: el camino hacia nuestra existencia social en armonía y justicia está anclada en la praxis (ejercicio verdaderamente reflexivo), del metabolismo social, partiendo siempre de la sacralidad de los elementos de la naturaleza. Esto significa tratar siempre todas las cosas de la Tierra según su calidad, ¡no sólo según la utilidad! Los humanos con los demás elementos naturales somos los actores libres de la historia y los cambios de la vida social y de la cultura en el planeta Tierra. Si no respetamos nuestra sacralidad y la de la naturaleza, destruiremos la capacidad del planeta para vivir en él: podemos herir mortalmente la bondad de la tierra, olvidando o ignorando su esencia sagrada. Es ella un elemento indispensable para nuestra verdadera liberación. Con ánimo medularmente científico, reitero: esta cuestión no es de fe religiosa; es sencillamente de profundo y auténtico humanismo: el deber y la sabia conducta fraternal hacia nuestro Planeta y nuestra sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvaredo, Facundio Lucas Chancel, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, y Gabriel Zucman (2017). "The Elephant Curve of Global Inequality and Growth". *WID.worldWorking Paper Series*, 20.
- Beriain, J. y Iturrate, J.L. (1998). *Para comprender la teoría sociológica*. Pamplona: EDV.
- Boff, Leonardo (2009). *El Evangelio del Cristo cósmico*. Madrid: Trotta.
- Buber, Martin (2104). *Qué es el Hombre*. México: FCE.
- Cox, Harvey (1973). *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Barcelona: Península.
- Descartes, R. (2013). *René Descartes: Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1960). *Las formas elementales de la vida religiosa*. París: PUF.
- Eliade, Mircea (2000). *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*. Nueva York: Press Ltd.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jaspers, Karl (1958). *Descartes y la Filosofía*. Buenos Aires: Leviathan.
- Kiing, Hans (2002). ¿Por qué una ética mundial? España: Herder.
- MacIntyre, Alasdair (1968). *Marxism and Christianity*. New York: Schocken Books.
- Maturana, Humberto y Valera, Francisco (2003). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Moltmann, Jünger (1993). *God Creation*. Minneapolis: Fortrespress.
- Boulding, K. (1989). La economía futura de la Tierra como un navío espacial. *Economía, ecología y ética: Ensayos hacia una economía en estado estacionario*. México: Fondo de Cultura Económica, 262-275.
- Penrose, Roger (2016). *El camino a la realidad*. Barcelona: Penguin Random House.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1955). *Le Phénomene Humain*. Paris: Seuil
- Teilhard de Chardin, Pierre (1962). *Humaine*. Paris: Seuil.

Toynbee, Arnold (1961). *Un estudio de la Historia. Vols. I y II*. Oxford. Oxford University.

Vöegelin, Erich (1974). *Order and History*, vol. 4. New York: Louisiana State University Press.

Bibliografía digital

Astarita, R. (2018 [1601]). SinPermiso. [http://: www.sinpermiso.info/textos/desigualdad-medioglobal-medio2018](http://www.sinpermiso.info/textos/desigualdad-medioglobal-medio2018)

• RESEÑAS



*DESPLAZADAS POR LA GUERRA. ESTADO,
GÉNERO Y VIOLENCIA EN LA REGIÓN TRIQUI,
DE NATALIA DE MARINIS*

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Alejandra Aquino Moreschi¹

Recibido: 23 de octubre, 2019

De Marinis, Natalia (2019) *Desplazadas por la guerra: Estado, género y violencia en la región triqui*, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 280 p.

Este libro narra, desde la experiencia y voz de las mujeres triquis pertenecientes al Municipio Autónomo de San Juan Copala, la violencia extrema que fue infringida hacia las familias que sostenían este proyecto político y, muy particularmente, hacia las mujeres. Una violencia que implicó asesinatos, desapariciones, violaciones sexuales, saqueo de viviendas y desplazamiento forzado, entre otros.

Pese a los esfuerzos de las mujeres triquis por denunciar ante la sociedad lo que estaban viviendo en ese momento, estos acontecimientos fueron invisibilizados y mal documentados y explicados por la prensa. Incluso para aquellos que en su momento se interesaron e intentaron seguir en los medios lo que pasaba con el municipio autónomo, resultaba muy difícil comprender lo que estaba pasando y dimensionar el grado de violencia que estas mujeres y sus familias estaban viviendo.

¹ Profesora-investigadora, CIESAS-Pacífico Sur.

El libro de Natalia De Marinis es una memoria de la guerra no declarada contra el municipio autónomo de San Juan Copala, es un esfuerzo por documentar toda esta violencia silenciada y por aportarnos pistas analíticas para comprender hechos que, así nada más, resultan incomprensibles e incluso inaudibles.

El libro logra dar cuenta de toda esta violencia sin caer en un amarillismo gratuito que revictimice a las mujeres, sin apelar a explicaciones culturalistas que estigmaticen más al pueblo triqui y sin proyectar imágenes heroicas de estas mujeres, que encubran la crudeza de los hechos, sólo para complacer a un lector que proyecte sus deseos y esperanzas en las autonomías indígenas.

¿Cómo logra la autora escribir esta memoria de guerra? El libro está sostenido y construido en una triple estrategia analítica-metodológica que comprende, en primer lugar, una escucha empática y un acompañamiento cercano, constante y paciente a estas mujeres, tomando una posición política clara y sin ambigüedades, que no esconde en el libro, lo que le da gran honestidad a su trabajo.

En segundo, un trabajo de documentación histórica riguroso basado tanto en fuentes primarias como secundarias que le permiten mostrar cómo, lejos de ser una violencia innata a los triquis, como normalmente se imagina y se maneja en los discursos dominantes, estamos frente a un *continuum* de violencia que se ha forjado a lo largo de muchas décadas, una violencia que es directa y física pero también estructural, por lo que tiene que ver con despojo territorial, racismo, paramilitarismo, desplazamiento forzado, etc. La reconstrucción histórica que hace De Marinis le permite mostrar cómo la violencia que ha azotado a la región de la Triqui Baja tiene que ver con las particularidades de cómo se dio el proceso de construcción del Estado Mexicano posrevolucionario en esa región, y con su proyecto de despojo e incorporación del pueblo triqui a las lógicas estatales partidistas. Es decir, es una violencia que se forja en medio de cacicazgos sostenidos por el Estado, la militarización de la región, la llegada e implantación de los partidos políticos y sus lógicas de funcionamiento, la formación de diferentes organizaciones políticas, etc.

Finalmente, una herramienta teórica muy bien construida y pertinente, que nos aporta diferentes claves analíticas para comprender la violencia. Por ejemplo, ella enfoca lo que viven las mujeres triquis desde la categoría de “desplazamiento forzado”, lo que tiene tanto implicaciones analíticas, como políticas. Ya que hablar de desplazamiento forzado supone reconocer la violencia, el sufrimiento, el trauma, la persecución y la violación a los derechos humanos, todo lo que el Estado intentaba encubrir tanto hacia dentro del país como hacia el exterior. Además, la autora lo hace en un momento en el que no existía en México una ley que permitiera otorgar a las personas desplazadas ese estatus y las medidas de protección y seguridad que deben acompañarlo. Como señala Rachel Sieder en el prólogo del libro, el trabajo de Natalia es una de las primeras etnografías del desplazamiento que se hacen en México, por lo que abre una nueva línea de investigación que resulta urgente en este país.

Además, el libro tiene una perspectiva feminista que es clave y fructífera, pues la autora apuesta por narrar la violencia desde la perspectiva y experiencia de las mujeres, como acto político y epistemológico. Esto la lleva a abordar cuestiones que seguramente en trabajos sin esta perspectiva hubieran pasado inadvertidas. Por ejemplo, que en medio de tanta violencia y crueldad, las mujeres no sólo lograron tomar un papel protagónico en la denuncia de la violencia y en la lucha por la justicia y el reconocimiento del agravio colectivo, sino que además fueron capaces de poner en cuestión los órdenes de género que organizan la política y la justicia en su comunidad.

En el libro, la autora presenta hallazgos y argumentos muy interesantes, de los cuales quiero destacar tres, que considero nos permiten una reflexión más allá del caso triqui. Ella plantea, por ejemplo, que, en el contexto de represión contra el Municipio de San Juan Copala, se rompieron los códigos morales y las reglas que regían y organizaban la violencia, dando lugar a formas más crueles y poco predecibles, que escapan a cualquier intento de comprensión para las víctimas. Natalia De Marinis muestra cómo, si bien el

asesinato y la violencia sexual hacia mujeres no es nuevo, el sentido de estos actos se ha transformado: hoy los cuerpos ultrajados de mujeres y niños ya no representa solo el “botín de vencedores” o los “daños colaterales” del conflicto, como suele ocurrir en contextos de guerra, sino que “su ataque supuso una nueva estrategia de control del cuerpo femenino por medio del miedo y el terror”. En otras palabras, el ataque a los cuerpos de las mujeres triquis fue un ataque a los entramados comunitarios, al territorio, a la propia reproducción de la vida y a la capacidad humana de poder proyectar horizontes vitales de paz, de bienestar y de equidad. La reflexión que ella hace sobre la violencia de género y la guerra no declarada contra el pueblo triqui, hace mucho sentido en el contexto actual que vive el país, y nos permite pensar otros escenarios de violencia brutal contra las mujeres que vemos casi a diario.

El segundo punto que quiero destacar tiene que ver con la capacidad que tuvieron las mujeres triquis de Copala para imaginar mejores futuros y luchar por ellos. Como argumenta De Marinis, la lucha por la autonomía significó para las mujeres triquis un horizonte de transformación político, pero también de los órdenes y de las relaciones de género, es decir, no sólo se trataba de una lucha por la autodeterminación comunitaria, por la unidad de la región, más allá de los partidos políticos y las organizaciones, sino que era una lucha para instaurar una alianza de paz que implicaba la modificación profunda del tipo de masculinidades que se habían construido en la región a partir de las armas y los conflictos armados: “masculinidades guerreras”, las nombra la autora, las cuales administran protección, pero también violencia. Si bien existen otras experiencias en las que las luchas por la autonomía han implicado un cuestionamiento de los roles de género, pocas veces los investigadores analizan simultáneamente estos procesos, pues pareciera que son dos cuestiones que nada tienen que ver. Así que resulta un gran acierto del libro mostrar cómo en el proyecto político de autonomía de los triquis de Copala había también implícitamente una apuesta por transformar las masculinidades vigentes y los mandatos de género.

El tercer y último punto que quiero señalar se refiere a las ambigüedades y contradicciones que ha marcado la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas. Para De Marinis, el ejercicio estatal en la región triqui produjo una “zona gris” de poder (en el sentido que le da Primo Levy), una zona marcada por la ausencia de derecho, la impunidad y la complicidad gubernamental, en el que es muy difícil distinguir dónde empieza y dónde termina lo legal y lo ilegal, dónde hay presencia de Estado y dónde hay ausencia. Por ejemplo, ella señala lo contradictorio y absurdo que resulta tener que buscar justicia y reparación del daño con quien ha sido el mismo perpetrador de la violencia, tanto por acción como por omisión. Esta “paradoja” que señala De Marinis en su libro es la misma que enfrentan los padres de los 43 estudiantes desaparecidos en Ayotzinapa cuando piden justicia al Estado, las madres de los migrantes desaparecidos en su tránsito por México cuando exigen al Estado su aparición con vida, las mujeres víctimas de la violencia de género cuando denuncian ante las instancias encargadas de impartir justicia, etc. Hoy todo México es una gran “zona gris”, donde muy pocos esperan encontrar justicia y protección en el Estado.

Así que el libro de De Marinis es un libro urgente y necesario, que duele, que nos sacude pero que nos convoca a no olvidar y nos aporta muchas pistas para comprender al Estado mexicano y a la violencia en la que hoy vive este país, y que afecta muy particularmente a las mujeres.

EL CAPITALOCENO Y LA CRISIS CIVILIZATORIA EN TIEMPOS APOCALÍPTICOS

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Hernán Ouviaña¹

Fecha de recepción: 13/04/2020

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero tal vez las cosas sean diferentes. Quizá las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren, acciona el freno de emergencia.

Walter Benjamin

Alguna vez el marxista peruano José Carlos Mariátegui ironizó que no era cierto que el arte copia a la Naturaleza; más bien es la Naturaleza la que copia al arte. De acuerdo con el Amauta, muchas situaciones de lo más inverosímiles, después de haber existido idealmente en el arte, empezaron a existir realmente en la Naturaleza y en la propia sociedad (si cabe esta distinción). Para él, sin dejar de tener los pies en la tierra, es por lo general desde los caminos de la fantasía y la imaginación que resulta más factible aproximarnos a la verdad y conocer la realidad de la vida.

¿Quién hubiese pensado que escenas tan improbables como extraordinarias y antojadizas, que hemos visto hasta el hartazgo

¹ Profesor interino en Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires.

en películas de ciencia ficción, admirado en cuadros y pinturas aterradoras, o leído en novelas utópicas, futuristas y apocalípticas, hoy iban a ser postales desoladoras y fidedignas de lo sufrido en las últimas semanas en gran parte de Europa, Asia y América?

Vivimos tiempos convulsionados, de pandemia sostenida, extrema incertidumbre, colapso ecológico, crisis económica, paranoia social, cierre de fronteras, estado de excepción permanente, fascismo societal y angustia colectiva, todo esto, en medio de una temporalidad acelerada y fuera de quicio. Las imágenes satelitales de la impresionante reducción de la contaminación, las emisiones de CO₂ y la contaminación atmosférica en vastas regiones del mundo, como consecuencia del aislamiento forzado generado por la expansión planetaria del coronavirus, es la contracara de una coyuntura trágica de consecuencias imprevisibles a nivel civilizatorio. ¿Cómo leer lo que acontece más allá de la sospechosa información mediática, que nos satura e introyecta de manera insistente un miedo atroz? ¿Qué factores han generado o inducido a esta crisis que hoy se nos presenta como de proporciones desmesuradas?

Acaso uno de los debates más sugerentes en los últimos años sea el que gira en torno al debate acerca de los conceptos de “Antropoceno” y “Capitaloceno”, que buscan comprender las causas últimas de desastre socio-ambiental y climático que vive actualmente el planeta tierra. ¿Cómo caracterizar a esta nueva era geológica? ¿Es la avidez humana –así genéricamente definida– la responsable de esta situación? ¿Nos hemos convertido de aprendices de brujo, en verdugos de nuestra propia fuente de vida? ¿O cabe más bien poner el foco en el análisis y la denuncia del capitalismo como sistema histórico, constitutivamente destructor e irracional?

El libro *El Capitaloceno. Crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales* (2019, Bogotá: Editorial Teoría y Praxis), escrito por Renan Vega Cantor, historiador colombiano y doctor en estudios políticos, viene a hincar el diente y profundizar desde múltiples aristas en este debate, a partir de una investigación rigurosa que, si bien abreva en el marxismo crítico, no deja de ponderar a otras tradiciones y corrientes de pensamiento que realizan

una lectura minuciosa del carácter ecocida, alterador del clima, consumista y destructor de la biodiversidad, del capitalismo en tanto sistema de dominación múltiple.

Teniendo como antecedentes un conjunto de estudios y libros en los que brinda un panorama integral de crítica aguda del capitalismo, entre los que se destacan *Los economistas neoliberales: nuevos criminales de guerra* (2010), *Capitalismo y despojo* (2013), *La universidad de la ignorancia* (2015), y *Geopolítica del despojo* (2016), Vega Cantor se adentra en esta ocasión en una temática sumamente espinosa para el pensamiento crítico latinoamericano.

Autor y compilador de más de 35 libros, como intelectual colombiano de enorme compromiso –a tal punto que se ha visto obligado a exiliarse por breves interregnos, debido a las amenazas sufridas en su país de origen– no es un improvisado en esta cuestión, a la que ha dedicado varios ensayos en las últimas dos décadas. En este caso, su libro apunta a “suturar” los nexos contradictorios entre las perspectivas marxistas y los discursos ambientales, resituando al término *capitaloceno* como complemento y no sustituto del vocablo *capitalismo*, que permite caracterizar una nueva era geológica y societal, sucesora del “holoceno”, que ha predominado durante los últimos 10 mil años a nivel mundial, y que involucra una alteración sustancial del clima y la totalidad de las formas de vida, sean o no humanas.

El libro está organizado en nueve capítulos, que incluyen numerosos gráficos, cuadros e imágenes ilustrativas, que brindan herramientas de análisis desde una perspectiva pedagógica e integral, y ordenan la discusión a partir de ciertos tópicos fundamentales: 1) Tradición marxista y ecología; 2) Feminismo, ecología y socialismo; 3) El imperialismo ecológico; 4) El capitalismo: enemigo de la biodiversidad; 5) Sofismas ambientales del capitalismo; 6) Crisis civilizatoria; 7) Crisis civilizatoria y límites de la tecnociencia y del capitalismo; 8) El capitalismo y las guerras climáticas; y por último 9) Capitaloceno.

En el primer capítulo se pasa revista a los debates principales en torno a la ecología y las polémicas que se han sucedido en el seno del marxismo. Conceptos como el de “segunda contradicción del capitalismo” (acuñado por James O’Connor), “ecología de los

pobres” (de Joan Martínez Allier), la llamada “ley de entropía” y la perspectiva de construir un *ecosocialismo*, constituyen piedras basales para superar el desencuentro histórico entre estas tradiciones con vocación radical.

El segundo capítulo aborda los vínculos entre feminismo, ecología y socialismo, a partir de los aportes de ciertas marxistas o pensadoras a contracorriente que, como Silvia Federici, María Mies y Vandana Shiva, han problematizado esta relación de manera desprejuiciada y sugerente, dando cuenta de la interconexión invisible entre producción y reproducción de la vida, trabajo de cuidado y resguardo de los bienes comunes, en particular, en los ámbitos rurales. En todas estas dinámicas, el protagonismo de las mujeres resulta descollante, por lo que no cabe concebir un proyecto emancipatorio que desconozca el papel fundamental de ellas en las luchas contra el patriarcado y el capitalismo contemporáneos.

El tercero se aboca a la crítica de lo que Vega Cantor denomina “imperialismo ecológico”, dinámica que involucra el despojo sistemático y la explotación masiva del ambiente situado en la periferia del sur global, que destruye ecosistemas, a la vez que renueva y complejiza el proceso de recolonización propio del capitalismo, en este caso, a través del flujo de materias y energía, donde la población (o fuerza de trabajo) ahora también se dirige desde las periferias hacia los centros, generando migraciones que redundan en crisis humanitarias y criminalización creciente por parte de los Estados imperiales. El autor incluye dentro de este proceso una cuestión clave –por lo general desatendida por los economistas–, como es la *deuda ecológica*, contraída por los países industrializados del norte con los territorios y sectores populares del sur mundial.

La destrucción de la biodiversidad es el tema transversal del cuarto capítulo. El capitalismo –sobre todo, durante su fase neoliberal– atenta ineludiblemente contra la diversidad de las formas de vida, mediante un conjunto de dispositivos y lógicas, como el libre comercio, el consumo desmedido, el desconocimiento de los valores de uso y los saberes ancestrales, o la apropiación y mercantilización de los bienes naturales. Entre las regiones y ecosistemas amenazados, sin duda la

Amazonía –en tanto “reserva genética y forestal”– constituye uno de los escenarios principales de disputa y saqueo por parte de las empresas multinacionales, tal como ha quedado en evidencia meses atrás durante los trágicos incendios en vastas zonas del llamado pulmón del mundo, presentados en los medios hegemónicos como una catástrofe natural, pero que en rigor tienen su raíz última en el Capitaloceno.

El quinto capítulo desmonta las falacias del “capitalismo ecológico”, en particular, ciertos términos difundidos por la tecnocracia ambiental dominante, como son los de “capital natural” y “desarrollo sustentable”. Partiendo de la base de que el capitalismo y la ecología son incompatibles, Vega Cantor denuncia lo que describe como un “proyecto totalitario de mercantilizar la naturaleza”, que tiene como principales defensores a actores de la talla del Banco Mundial, con el único objetivo de legitimar la acumulación por despojo, la superexplotación y un crecimiento económico ilimitado.

Los siguientes dos capítulos apuntan a delimitar el carácter *civilizatorio* de la crisis actual y sus límites. Asistimos a varias crisis, que confluyen y se manifiestan de forma sincrónica. Más allá de la evidente crisis financiera, estamos en presencia de una crisis económica general, que se despliega en paralelo a otras crisis tanto o más agudas: *energética* (debido al agotamiento de combustibles fósiles como el petróleo), *alimenticia* (a raíz de un modelo de agronegocios cuya contracara es la destrucción de economías campesinas y el hambre de millones de personas) e *hídrica* (secando la fuente principal de la vida y haciendo del agua una privilegiada mercancía), por nombrar algunas de las principales manifestaciones.

Como síntesis de todas estas crisis, el autor advierte que vivenciamos una destrucción ambiental a nivel planetario, que además de dejar hondas “huellas geológicas”, hace peligrar la vida humana misma, lo cual nos impone la necesidad de reflexionar acerca de los *límites* infranqueables que se evidencian ante esta posibilidad cierta de un colapso mundial. Lejos de dar cuenta de esto, la arrogancia tecnocientífica –nueva religión del capitalismo, al decir de Vega Cantor– no hace sino arrojar más combustible a este incendio que amenaza con arrasarlo todo.

Por su parte, el capítulo ocho se enfoca en un flagelo tan relevante como poco problematizado: las *guerras climáticas*. Podríamos decir que ésta es unas de las secciones del libro donde más se trasluce la imbricación entre crítica marxista y perspectiva ecológica a la que aspira el autor, en la medida en que se enumeran y analizan las causas o factores que inducen a este tipo de conflictos, desde el prisma de la interseccionalidad o cruce de clima, ambiente, lucha de clases y sociedad, para evidenciar cómo el capitalismo constituye el telón de fondo de este nuevo tipo de guerras, que incluye la destrucción de ecosistemas y la reducción de biodiversidad, hasta genocidios y violencias de lo más variadas, con el objetivo último de doblegar la posible resistencia de comunidades y pueblos afincados en territorios considerados estratégicos por sus bienes naturales, o bien, para desarticular las bases biológicas de la propia existencia humana. A modo de simple y trágico ejemplo, basta mencionar el terrible flagelo y las cuantiosas vidas que se ha cobrado en las últimas décadas el conflicto armado en el Congo por la extracción del coltán, mineral esencial para la fabricación de los celulares y las computadoras que utilizamos a diario. De acuerdo con datos del Comité Internacional del Rescate –que el propio Vega Cantor recupera en el libro–, esta guerra dejó hasta el momento más de 5 millones de muertos, por lo que resulta la más sangrienta desde la II Guerra Mundial.

Finalmente, el último capítulo está destinado a debatir y cuestionar la noción de “Antropoceno”, que, de acuerdo al autor, debe ser sustituida por el concepto más acorde y realista de *Capitoloceno*. Recordemos que el primer término fue acuñado hace dos décadas por el químico y premio Nobel Paul Crutzen, para aludir a la nueva era geológica que deja atrás al “Holoceno” (iniciado hace casi 12 mil, luego de la última glaciación y caracterizado por un clima estable). El “Antropoceno” daría comienzo a un proceso particularmente destructivo por la acción de los seres humanos sobre la naturaleza y los ecosistemas terrestres.

Renan Vega Cantor sugiere que es una falacia hacer responsable a la humanidad –o al *homo sapiens* en términos genéricos– de esta tendencia ecocida, por lo que es preciso delimitar el papel clave

que ha cumplido y tiene el capitalismo como sistema de dominio, contaminación, despojo y explotación. Si bien es indudable que ha habido desde tiempos inmemoriales alteración de los ecosistemas, extinción de especies o vulneración de la naturaleza, como demuestra el autor en el libro, jamás ellos tuvieron el alcance, impacto, escala ni la velocidad de lo que produce la *edad del capital*. Al margen de las posibles periodizaciones que se establezcan al interior de esta época del capitalismo, dos elementos clave que se han exacerbado en las últimas décadas –y acaso hayan contribuido a la generación de la pandemia del coronavirus en un lapso récord de pocas semanas– son la aceleración temporal y la contracción del espacio, que tienen consecuencias por supuesto positivas para el capital (“ganar tiempo”, “acortar distancias”, “reducir costos”), pero terriblemente negativas para las diferentes formas de vida humana y no humana.

La conclusión del libro es contundente: el sistema capitalista es insustentable en sí mismo, y la contradicción irresoluble que lo sostiene parece ser más que nunca capital-vida (incluyendo en este último polo a la vida en todas sus formas, ya sean humanas o no humanas). De ahí que el autor postule que al hablar de *capitaloceno* no importe tanto que se le conciba como una época histórica o una era geológica, sino, ante todo, asumir el sentido político del término y los desafíos cognitivos que debería generar, para modificar de cuajo nuestra comprensión de la realidad y, más urgente aún, incitar a un accionar colectivo transformador.

Mucho se ha debatido en torno al *grito* ensordecedor e infinito que el pintor Edvard Munch retrató de manera magistral hace más de un siglo atrás (y que el libro que reseñamos tiene como arte de tapa). ¿Es un alarido de la humanidad o de la naturaleza? La respuesta hoy parece evidente: es de ambos. Por ello, no cabe sino acudir a Rosa Luxemburgo y traer al presente aquella consigna internacionalista de extrema vigencia en estos tiempos, actualizada por cierto al calor de planteamientos como los que formula Renan Vega Cantor en esta obra de lectura imprescindible: ¡*(Eco) Socialismo o Barbarie!* Ahora es cuando.

NORMAS DE COLABORACIÓN

BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP es una revista semestral que se constituye como medio de difusión que el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla crea para proyectar el quehacer de los investigadores del propio Instituto y de todos aquellos que compartan la búsqueda de la diversidad, el gusto por el debate en el marco de la tolerancia, el desarrollo de ideas a través de la polémica y la difusión de la heterogeneidad, que es la energía vital que hace avanzar el pensamiento.

Esta revista persigue dar al lector una forma rigurosa a la crítica, a la desigualdad, al respeto de las identidades, a la valoración del pluralismo y la tolerancia, al rechazo de los autoritarismos y totalitarismos, a la preservación de la memoria, al destierro de la impunidad. Sus páginas están abiertas a toda expresión del quehacer académico en las ciencias sociales que cumpla con los requisitos de creatividad y rigurosidad.

Los artículos tendrán el siguiente formato de presentación:

- a. No deberán exceder las 20 cuartillas –8 1/2” y 11”, fuente Times New Roman 12 puntos, a renglón abierto, esto es, espacio y medio–, salvo en casos en los cuales la calidad e importancia del contenido ameriten la excepción.

- b. Los archivos se entregarán en formato compatible con Word 98 o anteriores (word, rtf, wordperfect 5.x) a la dirección electrónica bajoelvolcan.buap@gmail.com
- c. Datos del autor, título, dirección postal, dirección electrónica y un breve currículum, acompañados en un documento aparte.

En la primera hoja del artículo debe escribirse un breve resumen de contenido (no más de 100 palabras) en español, y su traducción en inglés. Asimismo, al final de dichos textos, el autor deberá proporcionar entre tres y cinco palabras clave utilizadas en los idiomas correspondientes.

- d. Para el estilo bibliográfico se seguirán los criterios establecidos en el Manual de Estilo Chicago combinados con algunas consideraciones de la Casa del Libro de la UNAM. Por consiguiente:
 - Los subtítulos de los artículos deberán ir en versalitas, alineados a la izquierda y separados del párrafo precedente por un espacio. Si esos títulos secundarios abarcan otro u otros, éstos irán en altas y bajas, cursivas y también alineados a la izquierda y separados por un espacio del párrafo anterior.
 - Las notas de pie de página irán a espacio y medio con numeración consecutiva y en caracteres arábigos.
 - Cuando las citas textuales rebasen cuatro renglones irán en bando, a espacio y medio, no llevarán comillas, no irán en cursivas (salvo las indicadas por el autor) y la sangría sólo se aplicará en el margen izquierdo.
 - Las citas textuales deberán incluir el apellido del autor, el año de publicación de su obra y el número de la(s) página(s) citada(s); todo ello entre paréntesis. Por ejemplo: (Mariátegui, 1928: 73).

La bibliografía tendrá las siguientes características:

NORMAS DE COLABORACIÓN

El apellido del autor deberá ir en orden alfabético, seguido por el (los) nombre(s), título de la obra en cursivas (si es un artículo irá entrecomillado), editorial, lugar de edición, año.

- Libro de un autor:
Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetichism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
- Organismo, institución o asociación como autor(a):
Comisión Económica para América Latina (CEPAL), *Inversión extranjera directa en América Latina 1999*, Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina, 2000.
- Artículo en un libro compilado por otro(s) (as) autor(es)(as):
Roseberry, William, “Hegemonía y lenguaje contencioso” en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (comps.): 213-226, México: Era, 2002.
- Artículo en publicación periódica:
Ba Tiul, Kajkoj Máximo, “Siwan tinamit: mayas y participación política. Hacia el Oxlajuj B’aqtun”, *Espacios Políticos* 5 (2011): 81-92.
- Artículo de periódico:
Petrick, Blanche, “Huehuetla, entre su raigambre totonaca y la modernización mestiza”, *La Jornada*, México, 10 de mayo de 1999.

El proceso de dictamen será el siguiente:

- a. El artículo enviado no deberá estar simultáneamente dentro del proceso de dictamen de otra revista u órgano editorial.
- b. El artículo debe ser inédito y no haber sido publicado en alguna otra revista u órgano editorial.
- c. Los artículos serán sometidos a arbitraje para su publicación. Este proceso se lleva a cabo por medio de la modalidad “doble ciego”, es decir, autores y árbitros no conocerán la identidad del otro(a).
- d. Una vez recibido el artículo, un primer filtro será la revisión por parte del Consejo Editorial de la revista *Bajo el Volcán*, quien asignará árbitros de acuerdo con la temática. Dicho Con-

sejo tiene un cuerpo de revisores que en su labor de investigación abordan las temáticas de esta publicación.

- e. Una vez que los árbitros acepten participar, tendrán un mes para dar uno de los tres siguientes resultados:
 1. Publicable sin objeciones
 2. Publicable con algunas modificaciones:
 - con revisión técnica en el plano formal
 - con cambios sustanciales teórico-metodológicos
 3. No publicable.
- f. El Consejo de Dirección de la revista se compromete a dar respuesta al autor sobre el resultado del arbitraje en un plazo no mayor a tres meses.

Para ser sometidos a revisión, los artículos deberán ser enviados a:

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Teléfono (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707

Fax (01-222) 2 29 56 81

- g. Cabe aclarar que uno de los objetivos del Consejo de Dirección de la revista *Bajo el Volcán* es mantener el acceso libre a su contenido por medio de su distribución gratuita con el fin de lograr un mayor intercambio y difusión de la labor de investigación de sus colaboradores. Por lo tanto, solicitamos a los autores de los artículos aprobados que cedan sus derechos patrimoniales para su publicación y distribución gratuita de manera impresa y digital. Finalmente, los autores conservarán sus derechos morales, de manera que contribuyan a la distribución y acceso gratuito y libre de sus textos.