

Preservar y compartir

Bienes comunes y movimientos sociales

Raúl Zibechi

Michael Hardt

tiempo

MARDULCE

Zibechi, Raúl - Hardt, Michael

Preservar y compartir: Bienes comunes y movimientos sociales

1a. ed - Buenos Aires: Mardulce, 2013

136 p.; 19x13 cm.

ISBN 978-987-29054-1-5

1. Ensayo Político.

CDD 320

© 2013 Michael Hardt

© 2013 Raúl Zibechi

© 2013 Gabriela Massuh, de la traducción

© 2013 Mardulce

Bulnes 978 1°

C1176ABR Buenos Aires

Argentina

www.mardulce.com.ar

Diseño de colección y cubierta: Florencia Gutman

ISBN 978-987-29054-1-5

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin previo aviso a los titulares del copyright.

Impreso en Argentina

RAÚL ZIBECHI Y MICHAEL HARDT

Preservar y compartir

Bienes comunes y movimientos sociales

tiempo



Índice

Sobre esta edición	9
Preservar y compartir	
Bienes comunes y movimientos sociales	
I.	
La sociedad <i>otra</i> en América Latina	15
Michael Hardt y Raul Zibechi	
II.	
Cuando el presente deja de ser una extensión del pasado	67
Raúl Zibechi	
III.	
Dos versiones del apocalipsis:	
Carta desde Copenhague	91
Michael Hardt	
IV.	
Carta al Subcomandante Insurgente Marcos	117
Raúl Zibechi	

Sobre esta edición

En abril de 2012, publicamos *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Se trata de una colección de ensayos en la que diferentes autores de México, Uruguay, Bolivia, Ecuador y Argentina responden a una pregunta formulada desde Mardulce: ¿cómo repercute el sistema de producción extractivista sobre el presente y el futuro del continente? Por primera vez, ese libro analiza las consecuencias del sistema de producción que contribuyó a incrementar fuertemente los índices de crecimiento económico de la región en los últimos años. De hecho, son los índices más altos después de China e India. “La maldición de la abundancia”, calificó el ecuatoriano Alberto Acosta a ese sistema que consiste en economías concentradas en remover ingentes volúmenes de recursos naturales, sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo; sus métodos se han expandido también al agronegocio, la industria pesquera y forestal. Son maneras de producir en las que los factores sociales, ambientales y climáticos no inciden

en la conformación de los precios. Hoy se venden como *commodities* cuando en realidad se trata de bienes cada vez más escasos. América Latina, continente dotado de riqueza en materia de recursos naturales, permite que esos recursos sean extraídos de manera irracional, sin que importe la destrucción del medioambiente, el desplazamiento forzoso de millones de personas, la aniquilación de la biodiversidad o el impacto sobre el cambio climático. En síntesis, aquel libro daba cuenta del sistema de acumulación por desposesión por el cual los países se someten voluntariamente a una situación de nítido corte neocolonial. En función de escasas ganancias en el corto plazo, renuncian a aquellos bienes que permitirían un bienestar general en un futuro no inmediato. “Pan para hoy, hambre para mañana” resumió Gregoria López, dirigente guaraní de la Comunidad de Río Blanco en la provincia de Salta. El extractivismo es como un funesto fin de fiesta, arrasa con las últimas riquezas sin que importen los afectados, acumula la renta en pocas manos y genera cuantiosas cantidades de pobres, desplazados, indigentes que se apiñan de a millones en los márgenes de los centros urbanos del continente.

El presente volumen puede considerarse como una profundización de dos aspectos específicos de *Renunciar al bien común*. Por un lado, el rol histórico y actual de los movimientos sociales. Por el otro, la deconstrucción del concepto de “bienes comunes” (a los que también se les suele llamar *commons*, tal como se vulgarizó en nuestro idioma a partir de la definición de los bienes inmateriales

como los derechos de autor y el copyright). Puntapié crucial para la gestación de este libro fue la larga entrevista que le hizo Michael Hardt a Raúl Zibechi sobre el contexto histórico y la situación actual de los movimientos sociales en América Latina. Aquella entrevista, publicada originalmente en inglés en *The South Atlantic Quarterly* (Duke University Press) a comienzos de 2012, fue reeditada y ampliada para su versión en castellano a partir de varios artículos de Raúl Zibechi de última data. Dos textos inéditos de Raúl Zibechi sobre la posible articulación de las estrategias de lucha y supervivencia de los “diversos abajos” completan la visión desde América Latina.

El aporte de Michael Hardt fue redactado a la luz de su experiencia puntual en la Conferencia de Cambio Climático que tuvo lugar en Copenhague en diciembre de 2009. Tiene la misma urgencia que caracteriza a todas las reuniones internacionales de cambio climático: la noción de un tiempo que se está acabando. Lo incluimos aquí porque constituye un aporte indispensable para entender de qué se habla cuando se defienden los “bienes comunes” en el ámbito de la naturaleza y en el de la creación de contenidos (copyright). Cuando Michael Hardt escribió este texto, que se publica por primera vez en castellano, todavía no se había producido la primavera árabe. Sin embargo, anticipa la revuelta que estalló en Egipto a comienzos de 2011 y se expandió con la fuerza de un tsunami en las rebeliones en varios países del mundo árabe y en las protestas del movimiento *Occupy* de Europa y Estados Unidos. A pesar de

la distancia, el texto de Hardt mantiene una vigencia que permite enlazar los movimientos del hemisferio norte con las rebeliones anti neoliberales del sur, sobre todo aquellas que se oponen al extractivismo.

Puestos en relación, los puntos de vista de Zibechi y de Hardt manifiestan notables denominadores comunes. Permiten comprender un cuadro global de luchas compartidas donde las diferentes formas de resistencia se hablan unas a las otras. Lo hacen, sin embargo, con una voz muy tenue que todavía no ha logrado superar el hiato Norte-Sur. Los egipcios se inspiraron en aquel desesperado campesino que se inmoló en Túnez como señal de protesta porque su reclamo era sistemáticamente desoído. Los ocupantes de la Puerta del Sol en Madrid se apoyaron seguramente en la experiencia de quienes se concentraban en la Plaza Tahrir de El Cairo para exigir que se fuera Hosni Mubarak. Es probable que, a su vez, las revueltas de Atenas y de Tel Aviv se inspiraran en las experiencias de Madrid y El Cairo. Y que los ocupantes de Wall Street pasaron de la lucha del tirano a la lucha contra la tiranía de las finanzas. En América Latina, el universo es otro; existen similares vasos comunicantes entre los múltiples movimientos que se oponen a la megaminería en la Argentina y la lucha denodada del campesinado peruano contra proyectos como el de Conga, por ejemplo. Pero en América Latina los protagonistas de las rebeliones son otros. Están al margen, son los descastados, los expulsados, los que quedaron fuera del sistema y son invisibles

porque la política, el mercado y la economía preferirían que no existieran.

El mismo sistema económico que genera miles, millones de desocupados en Europa y en los Estados Unidos, en América Latina expulsa a miles, millones de sus lugares de origen empujándolos hacia la miseria del margen de las ciudades. Las mismas ciudades-fortalezas defendidas del asedio por ejércitos armados que pactan con el crimen cuando pueden sacar alguna ventaja. Dentro de esas ciudades las clases más pudientes siguen creyendo en la “mano invisible” del mercado y aplican un extractivismo urbano: en connivencia con la política, se privatizan los espacios públicos para entregarlos a la especulación inmobiliaria. El efecto es el mismo: desplazamiento de indigentes, alto impacto ambiental, destrucción de las identidades urbanas.

Raúl Zibechi escribe desde estas contradicciones. Describe la situación de los excluidos desde un lenguaje que se dirige al sujeto descripto. Recurre a la alegoría, a la metáfora, revierte la sintaxis, cuestiona el lenguaje del sistema como quien inventa una *forma otra* de pensar y escribir. Su estilo evita intencionalmente el academicismo, que podría asimilarlo a lo que él llama el mundo de los “los cuentistas sociales”. En la escritura de Raúl Zibechi se siente la presencia de los interlocutores de su vasta militancia... “la gente común, la gente con la que me encuentro en los barrios para trabajar con ellos” y adopta un tono moderado con los sociólogos: “también escribo para el costado humano de los cuentistas sociales”. Raúl Zibechi escribe con el cuer-

po... "porque nuestra mente y nuestro cuerpo piensan con y en imágenes". Juega con las palabras, es incorrecto a propósito y logra una carnalidad hecha de palabras que ya no refieren una realidad, sino que son realidad en sí mismas. Atrás queda, palpable como la superficie de un cristal o como las primeras lluvias del verano, el doble agotamiento de nuestros días: del lenguaje y del sistema.

Gabriela Massuh
Diciembre de 2012

I. La sociedad *otra* en América Latina Michael Hardt y Raúl Zibechi*

Michael Hardt: En varios libros te ocupas de analizar y describir las formas de organización horizontal, autónoma y democrática de los llamados nuevos movimientos sociales. ¿Cuáles serían las principales características de su organización que los diferencia de los movimientos políticos anteriores? En relación a esto ¿cuáles serían las ventajas del nuevo tipo de organización?, ¿cuáles fueron los éxitos concretos? Finalmente, me gustaría saber si percibes alguna carencia en esta forma de organizarse, algún conflicto que esté poniendo en peligro la existencia misma de los movimientos.

Raúl Zibechi: La diferencia más importante entre los movimientos sociales de la actualidad y aquellos que po-

* Esta entrevista apareció originalmente en Michael Hardt y Álvaro Reyes (2012): "New Ways of Doing: The Construction of Another World in Latin America. An Interview with Raúl Zibechi", *The South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, Winter 2012. Para el presente libro fue editada y ampliada por Raúl Zibechi y Gabriela Massuh.

dríamos llamar tradicionales es que los movimientos más “nuevos” no son organizaciones “estadocéntricas”. Significa que en sus formas de organización no reproducen la lógica del Estado y sus instituciones afines. Me refiero a instituciones que generan burocracia, división jerárquica del trabajo y estructuras de poder dispuestas de modo piramidal. En los movimientos sociales de la actualidad en América Latina no existe una estricta división entre la dirección y sus bases, entre quienes dan las órdenes y quienes las ejecutan, entre el saber y el hacer. El viejo movimiento sindical, por ejemplo, además de estar basado en la representación, tiene una organización fordista y taylorista. Aunque la siguiente afirmación puede pecar de simplista, el viejo movimiento sindical tuvo un desarrollo paralelo al del capital, que, a su vez, tuvo un desarrollo paralelo al del Estado. Esto último puede observarse en la práctica, por ejemplo, cuando se organizan grandes reuniones. Los movimientos sindicales tienen una disposición jerárquica: el lugar más importante es una mesa junto a la que se sientan los dirigentes que ordenan y dirigen las asambleas; la “masa” ocupa físicamente un nivel más bajo, escucha de manera pasiva y solo puede hablar cuando es autorizada por la mesa. En América Latina, ese tipo de organización jerárquica dejó de ser la más activa y creativa. Las nuevas organizaciones son más pequeñas. Sus equipos dirigentes no están tan separados de las bases y, en muchos casos, la dirección se ejerce de manera rotativa. Las diferencias son mucho más evidentes en la pequeña escala. En reuniones,

encuentros o asambleas más reducidas los asistentes suelen sentarse en círculo. Los “dirigentes” se limitan a pasar la palabra y muchas veces esos mismos dirigentes se van alternando con otros miembros del grupo. Este principio transversal de rotación es muy importante porque permite que la palabra circule. Como señaló Carlos Lenkersdorf respecto de una asamblea de los indios tojolabales de México, “[...] la palabra fluye como una catarata turbulenta”.¹ Las relaciones que se establecen en estas reuniones son directas, persona a persona, de cara a cara y sin intermediarios. Esta característica no suele ser la más frecuente. Por lo general, predomina un formato intermedio cuyo tamaño estaría entre la comunidad y la gran asociación.

Es habitual que este nuevo tipo de organizaciones pequeñas se vayan asimilando al modelo tradicional a medida que crecen. Cuanto mayor sea su estructura, mayores serán también sus jerarquías. Puede que las bases funcionen de manera abierta y transversal, pero no sucede lo mismo con las dirigencias. Este sería por ejemplo el caso del Movimiento sin Tierra del Brasil o de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas) del Ecuador. No es sencillo articular formas alternativas de organización cuando la escala de un movimiento supera la dimensión de una comunidad o de un grupo local de base.

¹ Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, UNAM y Siglo XXI, 1996.

Un movimiento no solo tiene la capacidad de movilizar, sino que es en sí mismo una estructura flexible, horizontal, abierta capaz de someterse a dinámicas societales diferentes. Su gran ventaja es que evitan las estructuras estadocéntricas. Esto les permite superar la burocracia, esa forma tradicional, elemental y antigua de dominación. Una de las características básicas del Estado, con sus estamentos civiles y militares, es la burocracia de sus instituciones. Hoy en día, la mayor parte de la población pobre de América Latina vive su cotidianidad al margen del Estado. En este sentido, las diferentes formas de resistencia han asimilado la ventaja de eludir la burocracia. Respecto de la situación del obrero manual de antaño, cuya vida cotidiana en la fábrica estaba espacial y temporalmente reglamentada por el capital y el Estado, estamos ante un cambio estructural positivo. Para defender sus intereses, el obrero tradicional no tenía otra opción que organizarse *dentro* del Estado a través de los sindicatos, que a su vez adoptaban sus formas y estructuras. Uno de los factores más importantes del éxito del Estado de Bienestar fue la alianza entre el movimiento obrero, la dirigencia patronal y el Estado. Cuando comienza a decaer el *welfare state*, la alianza deja de funcionar porque las patronales y el Estado ya no convocan al movimiento obrero a la ronda de negociación.

Hoy por hoy los nuevos movimientos muestran experiencias diferentes. Una gran parte está constituida por sectores de la población en los márgenes o directamente por excluidos. En consecuencia, sus formas de organiza-

ción adoptan estructuras y características similares a las que se viven en la cotidianidad. Las mujeres se mantienen en sus barrios, sus mercados, sus vecindarios. El compromiso de los nuevos movimientos sociales era esencialmente territorial, fuertemente impregnado por los modos de estructuración que se traía del día a día. Las convocatorias de los jóvenes o las mujeres tenían el mismo estilo de las reuniones sociales que ellos mismos frecuentaban en sus barrios. Se trataba de una forma de confraternizar o estar juntos diametralmente opuesta a lo que concebimos como "taylorismo": sin jerarquías, sin orden preestablecido, sin formalidades. Esto cambió cuando aparecieron los llamados "gobiernos progresistas" de América Latina, cuyas políticas sociales en gran medida contribuyeron a debilitar o disolver estos intentos alternativos de la acción política.

En mi libro *Dispersar el poder* quise demostrar cómo ese tipo de organización, arraigada en la vida cotidiana, le permitió a los habitantes de El Alto y del Altiplano boliviano dejar sin efecto la acción de la maquinaria represiva del Estado (el ejército y a la policía).² La dispersión organizativa fue más potente que la centralización estatal o sindical. De hecho, los sindicatos no jugaron el menor papel en la revuelta boliviana. Algo similar ocurrió en la Argentina el 19 y 20 de diciembre de 2001, o en Caracas en 1989 durante el golpe de Estado contra Chávez. Se trata de situaciones

2 Raúl Zibechi, *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes anti-estatales*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

en las que la población, por sí misma, sin intermediarios y con sus propios recursos cotidianos, adquiere un enorme poder destituyente.

Por otra parte, yo no diría que este tipo de organizaciones son solamente “democráticas”; este epíteto no está a la altura de la complejidad de un fenómeno que merece un abordaje mucho más exhaustivo. Félix Patzi, antiguo Ministro de Educación de Evo Morales y ahora uno de sus críticos más agudos, sostiene que en la democracia comunitaria “no rigen las reglas democráticas, sino una especie de autoritarismo basado en el consenso”.³ En sí mismas, las formas democráticas no necesariamente son superiores. Una familia no puede funcionar de modo democrático; no todos sus miembros tienen las mismas responsabilidades y deberes ni los mismos conocimientos o responsabilidades en la estructura del colectivo. En la actualidad, lo que llamamos democracia se ha convertido en una muletilla generada por Occidente para justificar nuevos modos de dominación. Sea como fuere, este tema requiere un espacio aparte y analizarlo ahora nos llevaría por otro camino.

Las formas de organización que se apoyan en estructuras de la vida cotidiana son lentas. Las tomas de decisión requieren mucho tiempo de cabildeos y consultas. Tal vez solamente pueden tener lugar en el seno de grupos puntualmente localizados, allí donde existen intereses espe-

³ Félix Patzi, Sistema Comunal. *Una propuesta alternativa al Sistema Liberal*, La Paz, Comunidad de Estudios Alternativos, 2004.

cíficos en común y la confianza mutua es grande. Ahora bien, si estos modos ejercidos por miles de grupos de base para resistir de forma autónoma pueden realmente funcionar como paradigmas de oposición a las grandes burocracias es, por el momento, una pregunta pendiente. Hay que cuidarse mucho de exigirles más de lo que han logrado hasta el momento. Incluso los Foros Sociales han entrado en crisis; perdieron su fuerza original porque, entre otras causas, fueron cooptados por los más capaces, por entidades y personas con mayor habilidad para “dirigir” asambleas, conseguir subsidios y hacer prensa. En muchos casos, aquellos primitivos movimientos de base quedaron a cargo de profesionales universitarios y funcionarios de ONG. Esta es una de las grandes limitaciones que revela este nuevo “modo de hacer” (nombre más adecuado que el de “organización”, que siempre tiene un aire taylorista).

Suele ser difícil establecer el momento preciso en el que tiene su origen un fenómeno tan complejo y específico como un movimiento político. No obstante, las cronologías ayudan a revelar nuestros preconceptos acerca de la naturaleza y la dinámica de un movimiento. Por ejemplo, hay quienes sitúan el nacimiento de los movimientos sociales vigentes en América Latina en el 1 de enero de 1994, día del levantamiento del ejército zapatista en Chiapas. Esta periodización apunta a subrayar dos elementos distintos: por un lado, la reacción contra las políticas neoliberales (en este caso contra el NAFTA). Por

el otro, la práctica de modos autónomos y horizontales de organización. Otros interpretan que el nacimiento fue en 1989, fecha que también permite poner el acento en el anti neoliberalismo y la autonomía. En este contexto se interpreta por ejemplo que el Caracazo venezolano, con sus disturbios y saqueos en contra de las políticas privatizadoras impuestas por el FMI, constituye un emblema de la oposición al neoliberalismo. Por último, hay quienes ven el punto de partida en la ofensiva final del FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional), en el Salvador, como momento extremo y drama final del foquismo que deriva en el desarrollo posterior de estrategias autónomas y horizontales en la resistencia social.

A la luz de estas interpretaciones, resulta interesante que en muchas de tus obras la gestación de los nuevos movimientos sociales se remonte a 1968. ¿Cuál es el beneficio de ir tan atrás en el tiempo? ¿Hasta qué punto el hecho de volver a 1968 contribuye a esclarecer el análisis de la concepción del poder que prevalece hoy en los movimientos o sus formas de organización? Y, de manera más general, ¿qué se pone en juego a través de estas periodizaciones?

Con la referencia a 1968 pongo el acento en lo que para mí son las raíces de este proceso. Existen dos elementos sustanciales que arrancan durante ese período. Por un lado, el surgimiento de nuevos actores sociales: mujeres, jóvenes, minorías. Consecuentemente, un cambio profundo o crisis del patriarcado, que fue muy visible

en las pequeñas organizaciones de base. Lo femenino y lo masculino (o patriarcal) conllevan cosmovisiones opuestas o bien complementarias, en el mejor de los casos. El advenimiento del capitalismo instaló una cultura hegemónica de índole patriarcal, logocéntrica, newtoniana-cartesiana asentada en el principio del tercero excluido. Esta racionalidad de exclusión supone una violencia inaudita contra las personas y la vida. Entre los pueblos indios de América existe otra cosmovisión, que podemos llamar femenina o matrística. Es holista, relacional; está asentada en la complementariedad de los opuestos y en la reciprocidad. Esta es una cultura de vida, es emancipatoria, no existen las relaciones sujeto-objeto, sino una pluralidad de sujetos. Quiero aclarar que no se trata simplemente de una cuestión de géneros. Si tuviera que darle una imagen, la más apropiada sería el *chacha* y *warmi* de los pueblos aymaras: para esta cosmovisión, el cambio no consiste en la aniquilación de un enemigo (revolución primero, dictadura del proletariado, después) sino en el *pa-chakutik*, el vuelco cósmico, el mundo puesto al revés. Para mí, el patriarcado implica una manera de trabar e impedir la circulación de la energía social. Recién cuando el patriarcado empieza a desgastarse comienza a fluir la energía creativa. El patriarcado afecta de modo principal a las mujeres y a los jóvenes pobres, que en su inmensa mayoría son indios, negros o mestizos. Volvamos al año 1968: hago hincapié en esa fecha porque

ese proceso que Wallerstein llama "revolución de 1968" empezó a romper ese muro de contención.⁴

Contrariamente a lo que sucedió en el Norte, aquí en el Sur, donde la historia no ha sido escrita todavía, los protagonistas fueron no tanto las mujeres en general sino "las y los" jóvenes estimulados no por reclamos de acceso al empleo fabril o a la educación, sino sobre todo por la experiencia que brindaron comunidades eclesiales de base (Teología de la Liberación), por la militancia guevarista en grupos armados y no armados, por la ruptura del orden comunitario tradicional y un largo etcétera. Para generaciones enteras este largo etcétera supuso vivir experiencias culturales muy diferentes a las que habían vivido sus padres. Insisto, no se trata de concesiones o de ventajas "otorgadas" por el sistema (la píldora, mejores condiciones en el trabajo fabril) sino de logros que se consiguieron a partir del compromiso de diversos actores juveniles. En un determinado momento Brasil llegó a contar con ochenta mil comunidades eclesiales. Durante la década de 1960, entre ocho y diez millones de personas fueron marcadas por una experiencia colectiva totalmente diferente a todas las anteriores. Y hoy por hoy, desde el fondo de la selva lacandona, el movimiento zapatista está haciendo cimbrar hasta las raíces ese muro de certezas que las luchas del '68

⁴ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1998.

ya habían comenzado a agrietar. A eso me refiero cuando pongo el acento en 1968.

Hay un segundo elemento que debe tenerse en cuenta cuando se trabaja en la cronología de los movimientos: los períodos históricos que sirven de contexto para que puedan gestarse las nuevas organizaciones. Por ejemplo, para comprender la revuelta boliviana del período 2000-2005 (que llevó a Evo Morales a la presidencia) uno puede remontarse a la serie de reacciones en contra de las privatizaciones que tuvieron lugar en la primera mitad de la década de 1990. Aquí entrarían desde la Guerra del Agua en Cochabamba, los bloqueos de caminos y cercos a la ciudad de La Paz, los levantamientos e insurrecciones de la ciudad de El Alto, hasta las marchas de los cocaleros de El Chapare y de las Yungas, las tomas de tierras, los cierres de las válvulas de los gasoductos y las ocupaciones de los pozos petroleros en la región sur-oriental del país. Sin embargo, toda la revuelta de los años noventa no habrían tenido lugar de no haberse producido el Manifiesto de Tiahuanaco de 1973. Aquel manifiesto dio origen a la corriente katarista, la misma que en 1979 crea la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CUTCB). Por otra parte, el Manifiesto de Tiahuanaco fue redactado por aymaras urbanos alfabetizados gracias a la revolución de 1952. Leer ese documento de 1973 y compararlo con las Tesis de Pulacayo, escritas por el sindicato minero en 1947, es comparar un manifiesto trotskista tradicional, muy revolucionario por cierto pero eurocéntrico, con un

texto mucho más específico escrito por aymaras que ubican el problema de la opresión en el mismo nivel que la explotación.

Algo similar sucede con el zapatismo. Para entenderlo cabalmente hay que remontarse hasta 1974, año en que se reúne el Congreso Indígena de Chiapas convocado por la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Fue la primera reunión de las diferentes etnias de la región en la que hubo traducción simultánea de cinco lenguas indias, donde indígenas de distintas cañadas, que no se conocían, que no establecían relaciones entre ellos, encontraron formas comunes de diálogo, conversaron y descubrieron problemas comunes. Aquel congreso está en la raíz del zapatismo, del mismo modo que la fundación de Ecuarrunari en 1972 está en la raíz de la CONAIE ecuatoriana. La misma que luego protagoniza los levantamientos posteriores a 1990 y terminan por llevar a Rafael Correa a la presidencia. De esta manera podríamos seguir a través de todo el continente. La primera ocupación de tierras en Brasil se produce en 1979, la primera ronda de las Madres de Plaza de Mayo (que en esa época eran llamadas las "locas" de Plaza de Mayo) fue en 1977.

El hecho de volver al año 1968 obedece a una doble intención. Por un lado permite integrar a la crisis del patriarcado no como fin de la dominación, sino como imposibilidad de contener las energías creativas. Con ello se alude a los cambios en el seno del mundo popular o del abajo, cambios culturales que luego se traducirían en una

nueva forma de hacer política. Por el otro, me refiero a lo que podemos llamar la renovación, que ubico en las fechas que mencioné. Esta renovación se relaciona con el límite de los modos de hacer estadocéntricos y con la aparición de una nueva generación de colectivos sociales. El caso más elocuente, el que muestra de modo contundente el agotamiento de estructuras perimidas y el nacimiento de algo nuevo, es Bolivia. En este contexto, "lo viejo" es nada menos que la Central Obrera Boliviana, un poder paralelo al Estado de inmensa potencia como núcleo unificador del movimiento sindical organizado. En muy pocos años se cae a pedazos (tal como lo analizó de manera brillante Álvaro García Linera).⁵

Es importante saber que el vaciamiento de las instituciones tradicionales se produce no solamente por condicionantes externos, como el Consenso de Washington, sino por sus propias limitaciones internas, entre las cuales la generalización de la lógica comunal jugó el papel más relevante. El desmoronamiento de las antiguas estructuras de movilización sindical reveló una multifacética, compleja y generalizada urdimbre organizativa de la sociedad subalterna, enraizada en ámbitos locales de preocupación. El gran fracaso de la revolución de 1952 en Bolivia fue su derrota en las áreas de las comunidades rurales. Como las

⁵ García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Compilador Pablo Stefanoni, CLACSO-Prometeo, Buenos Aires, 2008.

consideraba un resabio de constelaciones arcaicas, intentó imponerles la estructura patriarcal de los sindicatos como alternativa modernizadora. Las comunidades no se negaron a la nueva forma de poder de manera frontal pero resistieron, si se me permite la comparación, de manera más femenina que masculina, más sutil que frontal. Sin rechazarlo, dejaron que el poder se fuera carcomiendo, debilitando día a día. Esa victoria cultural-política de las comunidades es clave para entender todo lo que vino después, desde el katarismo hasta la reivindicación de Tupac Katari y Bartolina Sisa (nunca uno u otro, sino los dos), un asombroso proceso de descolonización desde abajo que aún está lejos de haber concluido.

Dos factores característicos de los nuevos movimientos sociales de América Latina nos llaman poderosamente la atención: la continuidad de los reclamos políticos y la comunicación entre los movimientos desde Chiapas a la Patagonia. De hecho, en tus investigaciones a lo largo de todo el continente analizaste los denominadores comunes, aunque también te ocupaste de señalar diferencias o singularidades según contextos locales o nacionales. Dentro de este panorama de relaciones entre gobiernos progresistas por un lado y movimientos sociales, por el otro, ¿cuáles serían las líneas más importantes de división y de continuidad? Respecto de estos gobiernos progresistas, por ejemplo, algunos analistas ven en Hugo Chávez a un representante agresivo del poder es-

tatal opuesto al neoliberalismo, mientras que Lula o los Kirchner serían más moderados. Si tuvieras que trazar un mapa de América Latina respecto de la relación entre gobiernos progresistas y movimientos sociales, ¿cuáles serían las líneas divisorias y los denominadores comunes más importantes?

Es muy difícil establecer líneas divisorias cuyo resultado pueda articularse en un panorama definitivo. Los movimientos que actúan bajo gobiernos progresistas se caracterizan por su inestabilidad, ya que esos mismos gobiernos están influidos de manera permanente por la política de los Estados Unidos. En todos los procesos hay algo en común: la continuidad del modelo extractivo, ya sea la minería a cielo abierto, la extracción de hidrocarburos o las industrias del agronegocio. En todos estos casos se trata de la producción de *commodities*. Este es hoy el modo que asume el neoliberalismo en la región. Sin embargo, no se puede comparar lo que sucede en Venezuela o en Bolivia, donde la exportación de petróleo y gas es absolutamente hegemónica y no ha variado pese a que llevamos diez años de gobierno de Chávez, con lo que sucede, por ejemplo, en Brasil.

Como en toda la región, en Brasil existe una reprimarización de las exportaciones. Sin embargo, no hay que olvidar que Brasil es una potencia emergente que posee la segunda mayor empresa petrolera del mundo, la segunda minera y exporta aviones de Embraer, la tercera empresa aeronáutica más importante después de Boeing y Airbus.

Si aun así, en Brasil se registra la tendencia a una desindustrialización relativa causada por el brutal aumento de la exportación de *commodities*, es fácil deducir lo que está sucediendo en el resto de la región, donde no se cuenta con los recursos del BNDES (Banco Nacional de Desarrollo, el mayor banco de fomento del mundo): en el período 2009-2010 prestó más dinero que el Banco Mundial y el BID juntos.

Además de la exportación de *commodities*, todos los países de la región comparten la brutal expansión de políticas sociales para neutralizar los movimientos sociales y amortiguar o impedir el conflicto. Incluso en Colombia, las políticas sociales han desplazado al conflicto armado como núcleo de la acción estatal hacia los movimientos, que antes se resumía en represión y desapariciones. Con la creciente polarización social y económica generada por el extractivismo, son sobre todo los gobiernos progresistas los que han echado a rodar una fastuosa cantidad de planes sociales para aminorarla o contenerla. No es casualidad que solo en Brasil haya cincuenta millones de personas que reciben el Plan Bolsa Familia y el Plan Hambre Cero. Lo mismo sucede con los planes sociales argentinos o con los de la Secretaría de Acción Social colombiana. No hay extractivismo sin una estrategia del Estado para mitigar la pobreza. No por afán de justicia o filantropía, sino para evitar la protesta que genera el aumento de la pobreza causada precisamente por el extractivismo. Este es el motivo por el cual todas las políticas sociales se publici-

tan a través de una retórica rimbombante en insistentes mensajes publicitarios y discursos políticos. Este aspecto es muy importante. La renta extractivista permite generar una batería de políticas sociales dirigidas a los sectores más vulnerables. Este aparato filantrópico cumple con el mismo objetivo de contención social que antes cumplía el Estado de Bienestar. Es importante destacar que estas políticas no son una mera continuidad de la lucha contra la pobreza del Banco Mundial, sino que se nutren del pensamiento crítico articulado por los propios movimientos. Al punto que los *think tanks* de estas estrategias políticas provienen de agencias como Flacso, las universidades o los ministerios de desarrollo social.

Habría que completar el mapa de los gobiernos progresistas y de izquierda con una diferencia entre aquellos países donde la acción social hizo entrar en crisis el sistema político, como Venezuela, Bolivia y Ecuador y aquellos como Brasil y Uruguay, donde ha predominado la estabilidad. En este contexto, la Argentina ocupa una situación intermedia. Esa diferencia configura nítidamente la situación actual de los movimientos. Débiles en Brasil, donde parecen haber cumplido su etapa histórica y se encuentran en una prolongada decadencia. Fuertes en Bolivia, donde impiden que el Estado imponga políticas de estabilización (como quedó demostrado en el "Gasolinazo" del 26 de diciembre de 2010, primer levantamiento popular contra un gobierno de izquierda provocado por el aumento del 60% del precio de los combustibles). Algo similar sucede actual-

mente en Ecuador, donde la presión del régimen contra los indígenas es muy alta porque combina aislamiento, represión, políticas sociales y entrega del agua a las multinacionales mineras.

En la Argentina existen algunas manifestaciones que indican la recomposición de los movimientos a partir de una postura a la defensiva de la presión de un Estado muy activo y siempre presente. Las cien asambleas contra la minería articuladas en la UAC (Unión de Asambleas Ciudadanas) demuestran que la creatividad social no ha perdido intensidad. También sobreviven algunos grupos piqueteros y las iniciativas educativas de las fábricas recuperadas. Los cuarenta bachilleratos populares en plena actividad y la reciente creación de una Universidad en IMPA, la más antigua empresa recuperada, son el testimonio de la existencia de nuevas búsquedas que le han puesto un límite a las estrategias de cooptación y neutralización de los movimientos.

En síntesis, el arco se extiende desde países como Brasil, cuyos movimientos parecen sufrir una crisis casi definitiva, inseparable de la pujanza económica y política, hasta situaciones intermedias en el resto de los países, donde existe una especie de ajedrez entre movimientos y gobiernos, una suerte de guerra de posiciones, un delimitar de campos y espacios, una búsqueda por mantener la autonomía y, en simultáneo, un trabajo fuerte de cooptación. Fuera de Brasil se abre un incierto panorama de escenarios abiertos donde las fuerzas se mueven con cautela sin que se manifiesten resultados nítidos. Quizá la excep-

ción positiva en materia de movimientos sea Perú, donde existe una fuerte contestación a uno de los gobiernos más derechistas de la región.

Si bien el sentimiento anti neoliberal está muy difundido en todo el mundo, los proyectos políticos anti neoliberales han sido particularmente intensos y coherentes en América Latina. Las influencias directas o indirectas del zapatismo sobre los movimientos de todo el planeta, la increíble resonancia que tuvo el “que se vayan todos” del 2001 argentino, la popularidad e influencia de una figura como la de Hugo Chávez más allá de los ámbitos de continente, permiten suponer que, aun con diferencias de grado, América Latina es una especie de anomalía dentro del panorama global de *statu quo* sostenido. ¿Estarías de acuerdo con esta visión o las apariencias son engañosas? ¿Cuáles son las condiciones sociales e iniciativas políticas que contribuyen a generar esta visión de anomalía?

Me atrevería a decir que América Latina fue una anomalía durante la década de 1990 y también durante la primera mitad de la de 2000, es decir, hasta el momento en el que las políticas progresistas empezaron a desplegarse e influir en los diversos abajos. Sin embargo, la situación no es clara; tengo para mí que ahora vivimos una situación de transición. Llevo una década estudiando el caso de Brasil porque seguramente va a tener una influencia enorme en toda la región, convirtiéndose en la potencia capaz

de sustituir el papel “ordenador” que tuvieron los Estados Unidos durante más de un siglo. Este cambio hegemónico, como sucede siempre, no puede dejar de influir en los movimientos.⁶

Por otro lado, América Latina es una de las regiones del mundo con mayor crecimiento económico. La tendencia parece indicar que ese crecimiento, que ya lleva siete u ocho años, puede mantenerse durante un período relativamente largo. Este retorno a cierta estabilidad política y social con una fuerte presencia estatal lleva hoy el nombre de “governabilidad”. Si esta lectura es correcta, quiere decir que los dos factores que contribuyeron a la fortaleza de los movimientos sociales, la confluencia de crisis económica y deslegitimación de los gobiernos neoliberales, han llegado a su fin.

Podríamos entender que los gobiernos progresistas son el paso necesario para lograr la estabilidad. Si esto es así, podría pensarse que en los principales países el ciclo de luchas ha terminado. Sin embargo, los casos de Venezuela y Bolivia demuestran que la crisis de gobernabilidad no se ha superado. Esto se debe en gran medida a las torpezas del imperio. Los Estados Unidos apoyaron el golpe de Estado contra Chávez en 2002 y la ofensiva de la derecha de Santa Cruz contra Evo Morales en 2008. De este modo contribuyeron a que los movimientos se unieran al

⁶ Compárese Raúl Zibechi, *Brasil Potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2012.

gobierno y afianzaran precisamente la legitimidad que los Estados Unidos querían debilitar. Más allá de tener gobiernos afines, los movimientos no se debilitaron en razón de la potencia intrínseca de las bases. Se trata de un abajo que no se deja domesticar fácilmente porque busca de modo inorgánico una forma de mantener su autonomía. Es precisamente esa falta de organicidad la que permite continuar en la resistencia. Cuando digo “inorgánico” me refiero a que ese camino va por fuera de los órganos establecidos, por fuera de las instituciones. El fracaso de las reformas que se quisieron aplicar en esos dos países significó el éxito de las búsquedas autónomas.

A pesar de esta aparente calma, el escenario refleja sin embargo otra tendencia. En la medida en que el extractivismo, la apropiación de los bienes comunes para convertirlos en mercancías, continúe como eje central del modelo económico no habrá forma de evitar la paulatina marginación de amplios sectores de la población. El modelo basado en la producción industrial que se aplicaba durante la sustitución de importaciones necesitaba de trabajadores calificados, cantidades de obreros y empleados en la producción y la distribución. A su vez, generaba consumidores de esas mercancías. Con el modelo extractivo sucede todo lo contrario: la mecanización hace irrelevante el trabajo humano (la minería tiene un sistema muy similar al de las plataformas petrolíferas con alta rotación de trabajadores especializados que viven muy lejos del lugar de trabajo). El extractivismo no genera consumidores en

el lugar de la producción porque los productos primarios son exportados a países lejanos para alimentar ganado o para ser procesados. La extracción empobrece a los países productores y enriquece a las multinacionales. Paga impuestos apenas simbólicos y en ocasiones no paga nada porque este tipo de emprendimientos suelen implantarse en limbos jurídicos o zonas francas que permiten aprovechar todas las ventajas ofrecidas por los países propietarios de esas riquezas. Mientras la economía de la región se mantenga bajo esta segunda etapa del neoliberalismo, seguirá expulsando gente de sus lugares de origen. La misma dinámica del modelo económico termina por marginalizarlos. Para ellos no hay lugar. Lo que sucedió en Buenos Aires en diciembre de 2010 con la masiva ocupación del Parque Indoamericano es una muestra de que el monocultivo de soja no solamente no genera empleo sino que provoca la aglomeración progresiva de indigentes en las periferias urbanas.* En este escenario, el conflicto social es inevitable. Esto no significa que necesariamente se abre

* En diciembre de 2010 más de tres mil familias provenientes del interior de la Argentina tomaron el Parque Indoamericano, además de terrenos linderos ubicados en el barrio de Villa Soldati, en la Ciudad de Buenos Aires. Reclamaban viviendas dignas, un derecho por el que no obtenían respuesta ni solución por parte del Estado. A partir de una denuncia del gobierno porteño, el 7 de diciembre comenzó un operativo para desalojarlos. De él participaron efectivos de la Policía Federal, la Gendarmería y la Policía Metropolitana. Dispararon con gases, balas de goma y de plomo. La resistencia al desalojo y la represión continuaron durante largas horas y el resultado fueron varios heridos con armas de plomo y tres muertos: el paraguayo Bernardo Salgueiro, la boliviana Rosemary Chura Puña y el argentino Emilio Canaviri Álvarez.

un nuevo ciclo de luchas. Por ahora, la única certeza es que las políticas sociales son insuficientes para contener la revuelta. Por lo tanto, aun asumiendo que vivimos el fin de la anomalía, abajo no hay ningún *impasse* sino que, otra vez, hay acumulación de presión. Se trata de la creación de las condiciones para que vuelvan los estallidos o movimientos amplios. Los próximos años serán claves para ver por dónde vamos porque los gobiernos tienen problemas financieros, hecho que los obliga a profundizar el modelo que aporta dinero fresco. A mediano plazo, esa política no tiene salida.

Cuando José Carlos Mariátegui regresó a Perú en 1923 luego de su viaje por Europa, traía un bagaje de conocimientos sobre la teoría marxista europea. En Europa había pudo entrar en contacto con los movimientos comunistas y socialistas. Supo adaptar esas teorías de manera creativa en la interpretación de la realidad andina. Hoy por hoy, la influencia y la inspiración parecen moverse en sentido contrario. ¿Cómo ves el rol y la significación del pensamiento político contemporáneo de América Latina en otras partes del mundo, en especial Europa y América del Norte? ¿Cuál es el rol que puede cumplir el pensamiento indígena en este sentido? O bien, en sentido inverso, ¿cuál es la relevancia que tiene o podría tener el pensamiento europeo o norteamericano para los movimientos políticos de América Latina?

Creo que el pensamiento europeo y norteamericano mantiene su hegemonía entre los núcleos militantes de los países del Norte, no solo entre los universitarios. América Latina puede servir solo de inspiración, porque las categorías con las que se piensa y reflexiona la realidad del Norte nunca dejaron de ser eurocéntricas, salvo escasas excepciones. En el Norte se analizan los conflictos a partir de las significaciones tradicionales de movimiento social acuñadas por intelectuales para explicar la realidad de los movimientos del Norte. Esa realidad es muy diferente a la nuestra. Las diversas corrientes de lo que se ha dado en llamar "sociología de los movimientos sociales" resultan interesantes sobre todo cuando trabajan sobre la realidad concreta. Estudios como "Freedom Summer" de Doug Mc Adam o los trabajos de Charles Tilly, Sydney Tarrow, Alberto Melucci y otros son aportes invalorable. Sin embargo, son de escasa utilidad para pensar la realidad de América Latina por diferentes motivos que intentaré sintetizar a continuación.

La matriz teórica de los estudios europeos y norteamericanos sobre la acción colectiva y los movimientos sociales parte de la base de que existe *una* sociedad, en la que una determinada clase social o un sector específico desfavorecido u oprimido en algún momento reclama que el Estado atienda sus demandas. A partir de situaciones similares se generó un conjunto de análisis centrados en la forma organizativa de la acción colectiva, en la estructura de las oportunidades políticas, en las

teorías de interacción estratégica, en los recursos culturales que se ponen en movimiento, etc. Estos abordajes explican cómo se resuelven o expresan las diferencias, las desventajas, las opresiones en *una* sociedad unificada, con *un* Estado, *una* justicia, *un* sistema político de toma de decisiones.

En América Latina, en cambio, no puede hablarse de *una sola* sociedad, sino de sociedades que se dan a un mismo tiempo como zonas de penumbras y contornos porosos cuyas fronteras e identidades o bien son resbaladizas, o bien no existen. Además de clases, grupos étnicos y etéreos, géneros y sexos, existe otra realidad que a menudo ni siquiera es entendida por nuestros intelectuales. En nuestra realidad existe siempre la convivencia de dos sistemas (aunque la palabra sistema no termina de definir cabalmente lo que quiero decir porque implica una simetría). Por un lado existe una sociedad oficial, hegemónica, de herencia colonial con sus instituciones, sus modos de hacer, su justicia y sus leyes. Pero hay otra sociedad. Proviene de las remotas áreas rurales, se organiza en comunidades y repite el esquema cuando se afincan en las amplias periferias urbanas. Esta sociedad *otra* tiene otros modos y formas de organizarse, tiene su propia justicia, sus formas de producción y toda una organización para tomar decisiones, que se desenvuelve de manera paralela o al margen de la sociedad establecida. La argamasa de esa otra sociedad está compuesta por relaciones sociales no capitalistas

que no están destinadas a la acumulación de capital y de poder sino a reproducir la vida de los que no tienen lugar en la sociedad hegemónica.

Esta sociedad *otra* no existe como un Estado al lado de otro Estado. Se trata de una sociedad fragmentaria, no institucionalizada y, lo más importante, solo es visible cuando se pone en movimiento, cuando actúa de modo diferenciado al establecido, precisamente porque no se organiza en torno a instituciones estatales. Esto no tiene mucho que ver con los movimientos sociales considerados desde el Norte; lo que aquí llamamos movimientos es producto de esa diferencia, no su causa. Dicho de otro modo: la movilización social se pone de pie no como una forma de reclamarle al Estado derechos o soluciones, que sería la vía tradicional, sino como un camino para que el Estado la reconozca, la visualice, la respete. Es cierto que muchos dirigentes hablan de derechos y usan todo ese lenguaje estatista, pero eso no tiene la menor importancia. Tampoco importa mucho a quién esa sociedad *otra* elige para que gestione sus intereses en el Estado, porque ese Estado siempre es vivido como ajeno, incluso en la Bolivia de Evo Morales, donde supuestamente el Estado ha sido refundado. Para comprender esta realidad es necesario un abordaje de tiempo largo y de reflexión filosófica que no se circunscriba a la política de lo posible porque lo posible es siempre el Estado. En este contexto resulta mucho más interesante un autor como Pierre Clastres, antropólogo y filósofo de los

pueblos sin Estado.⁷ Cuando analiza la relación de la comunidad de los guayakis de Paraguay con el Estado, habla de “una lógica de lo centrífugo, una lógica de lo múltiple”. Esta sería la realidad de los pobres de nuestra América, la de una vida que intenta sobrevivir negando el Estado hacia adentro de la comunidad.

Muy pocos trabajos abordan o explican esta realidad. El más reciente de James Scott se reduce a las áreas rurales y concluye que ese mundo ya no existe.⁸ En América Latina, solo conozco los estudios del venezolano Alejandro Moreno sobre las periferias de Caracas, los del grupo peruano PRATEC sobre comunidades rurales, algunos trabajos de la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui sobre aymaras urbanos, los valiosos aportes de Luis Tapia sobre los riesgos actuales de los movimientos sociales bolivianos o el análisis de Rodrigo Montoya sobre quechuas limeños. De algún modo, todo el trabajo teórico del subcomandante Marcos se ocupa de mostrar cómo ahí abajo, a la izquierda, existe un mundo *otro*. Los libros no ayudan a hacerlos visibles, solamente la participación activa en los espacios de educación, de salud, de producción y de toma de decisión de las comunidades.

⁷ Pierre Clastres, *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, París, Editions de l'Aube, 1999. [Hay edición en castellano: *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.]

⁸ James Scott, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, 2009.

Es absolutamente desaconsejable intentar comprender esta realidad partiendo del concepto tradicional de "actor colectivo que intenta un cambio social", tal como se lo entiende en Europa o América del Norte. Implicaría aplicar categorías ajenas a lo que se pretende comprender. Me llama mucho la atención que precisamente aquellos pensadores que se dedican a la des-colonización insistan en esta forma de interpretar la realidad. Por cierto, este rasgo no es solo un problema de los intelectuales y activistas del Norte, porque en el Sur las cosas funcionan de manera similar. El impresionante ciclo de luchas que hemos vivido entre la década de 1990 y principios del nuevo siglo parece no haber modificado sustancialmente las certezas intelectuales y políticas adquiridas. Es como si la teoría revolucionaria tradicional fuera refractaria a la realidad. En el fondo, el problema es de índole epistemológica: se trata de cómo, cuándo y dónde es posible conocer. El momento de la revuelta es el que echa luz sobre la sociedad otra, que vuelve a ser inadvertida cuando la rebelión se diluye. Tomar ese momento como eje epistemológico supone un comprender *en* movimiento, *en* los espacios de la revuelta, *en* sus tiempos, y eso desarticula completamente la sociología y la política institucionales.

La práctica indígena cuestiona las concepciones revolucionarias occidentales en varios aspectos. No veo a intelectuales no indígenas dispuestos a conferirle a la acción y al pensamiento colectivo de los pueblos originarios el estatus de teoría revolucionaria, pese a que han demostrado

con creces sus virtudes en materia de compromiso y transformación. Al parecer, solo lo estadocéntrico es digno de la teoría. Me pregunto cómo sería una teoría de la revolución que no quisiera hacer tabula rasa, esa idea generada al calor de la Revolución Francesa, que soñaba con que después de la toma del poder se borra automáticamente lo malo (el antiguo régimen) y de golpe se instaura lo bueno, lo nuevo y lo bello. Me pregunto entonces cómo sería una teoría de la revolución que partiera del pachakutik, por ejemplo. O sea que lo nuevo ya está en lo viejo; lo que nosotros llamamos cambio es la restauración de un equilibrio perdido que supone poner en el centro aquello que estaba al margen o en la oscuridad. Me pregunto también cómo sería un pensamiento rebelde, más que revolucionario, donde lo masculino y lo femenino sean complementarios en vez de opuestos antagónicos. En el fondo, se trata de ir más allá de la dialéctica, de evitar el concepto de síntesis, inexistente en las cosmovisiones indias, y trabajar con otras categorías. Marx decía que el mundo nuevo preexiste en el viejo; también él aceptaba la posibilidad de pensar en términos de no exclusión, no dialécticos. Todo eso se ha vuelto extraño hoy en día. El pequeño sector crítico siente que está mucho más familiarizado con Deleuze o Nietzsche que con Felipe Quispe o Luis Macas.*

* Felipe Quispe Huanca es uno de los dirigentes más sobresalientes del movimiento aymara en Bolivia. Fue integrante del Movimiento Indio Tupac Katari y primer candidato del Movimiento indígena Pachakuti en las elecciones de 2002.

Los movimientos indígenas tuvieron un rol protagónico en la última etapa de movilizaciones sociales de América Latina. De hecho, puede decirse que sus formas de organización fueron un factor importantísimo en la eficiencia de esta última etapa de luchas. (Las Juntas de Buen Gobierno zapatistas o los concejos vecinales de El Alto serían dos ejemplos pertinentes.) Tanto en el Sur de México como en Bolivia, Chile o Colombia, los movimientos indígenas parecen haber abandonado la marginalidad, aun dentro de la izquierda, para convertirse en protagonistas centrales del cambio social en toda la región. ¿Cuáles fueron las causas principales del notable éxito de los movimientos? ¿Cuáles son las consecuencias más importantes de este nuevo protagonismo? ¿En qué medida cambió la izquierda indígena (o más bien, la izquierda no indígena) en estas últimas décadas para que esto fuera posible?

Es difícil saberlo. Para explicar un cambio de esta envergadura, que se traduce en el triunfo de la comunidad frente a la asociación, por decirlo en pocas y excesivamente esquemáticas palabras, no basta con apelar solamente a la coyuntura. Durante el último medio siglo se produjo

Durante pocos meses fue Ministro del Agua del gobierno de Evo Morales, pero rápidamente se distanció de él por considerar que no representaba los intereses indios.

Luis Macas es un abogado, político e intelectual quichua; fue presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), parlamentario y candidato a la presidencia de ese país por el Movimiento Pachakuti en 2006. Es profesor universitario y tiene una obra considerable sobre la situación agraria y los pueblos originarios del Ecuador. Se opone al gobierno de Rafael Correa por considerar que ha traicionado los intereses de quienes lo llevaron al poder. [N. de la T.]

en América Latina un viraje histórico relacionado no solo con los sectores sociales sino con algo que podemos llamar lo *civilizacional*.

Yo reformularía la pregunta: ¿por qué después de cinco siglos de represión, genocidio, marginalización, asimilación cultural y domesticación, los pueblos indios emergen hoy con tanta potencia? Hay varias respuestas posibles porque fueron muchos los factores que contribuyeron a semejante transformación. Para dar una respuesta satisfactoria debe tenerse en cuenta un conjunto de factores. En principio, los cambios que llevaron a instalar la lógica comunitaria más allá de su territorio específico fueron de larga duración. También hubo cambios en el corto plazo, por ejemplo las reacciones ante la devastación de las reformas neoliberales que forzaron a ese otro mundo a moverse para no desaparecer. Tal vez un diálogo entre largo y corto plazo pueda ayudar a comprender estos cambios.

Lo más significativo es lo que denomino la instauración de la lógica comunitaria. Luis Macas definió el concepto de *Sumak Kawsay* como una vida en plenitud asentada sobre los principios comunitarios de reciprocidad y redistribución. Su explicación tiene el interés adicional de dar en la clave de una característica central del Estado. “No es posible que el *Sumak Kawsay* y el sistema actual puedan convivir. El *Sumak Kawsay* no puede integrar el sistema de este Estado. Es necesario que nos dediquemos a pensar cómo modificar de manera fundamental las estructu-

ras de este Estado para construir uno nuevo, hecho con nuestras manos.”⁹

Este tipo de cosmovisiones indígenas, mucho más complejas de lo que esbozo aquí, tienen muchos rasgos en común con los nuevos mundos de pobreza no indígena: las periferias urbanas. En las villas de emergencia de la llamada Región Metropolitana (conurbano bonaerense y Ciudad de Buenos Aires) viven dos millones y medio de personas, constituyendo un 20% de la población total. Allí encontramos que los modos de hacer de origen indígena se han transformado en el sentido común de la organización popular villera. Cuando los pobladores de estas villas, ya sean paraguayos, bolivianos o argentinos del norte construyen iglesias, se apoyan en la minga (trabajo comunitario), porque es el sentido común de resolver los problemas. Las fiestas son de carácter comunitario. Por más que una parte sustancial de esa población no sea indígena, los nombres de las iglesias y de las fiestas son indígenas. Cuando se observan los modos de hacer, el factor étnico no tiene ninguna importancia porque las prácticas colectivas comunitarias constituyen el denominador común. Se produce una suerte de mestizaje entre las prácticas vinculadas al mundo cristiano (en las comunidades de base, por ejemplo), las que provienen del mundo indio e incluso las prácticas del mun-

⁹ Luis Macas y Sumak Kawsay, “La vida en plenitud”, en Sumak Kawsay, *Recuperar el sentido de vida*, disponible en <http://alainet.org/publica/452.phtml> (última visita 7 de noviembre de 2012).

do campesino. En la actualidad, este es el sector más activo, incluso en países como la Argentina y Chile. Lo que nosotros podemos aprender de ellos es esa otra forma de hacer, los vínculos cara a cara, a no crear organizaciones instrumentales sino organizaciones donde las personas no son un fin en sí mismo ni un instrumento.

En la dinámica de las políticas de izquierda de América Latina durante los últimos años se suele destacar la relación entre movimientos sociales y gobiernos progresistas. Muchos analistas ponen el énfasis (con razón, a nuestro modo de ver) en que muchos de estos gobiernos llegaron al poder encaramados sobre los movimientos. Nos gustaría saber tu opinión personal acerca de lo que sucede una vez que estos gobiernos ejercen el poder. Existen por lo menos tres concepciones muy difundidas acerca de la forma que debería cobrar esa relación. En primer lugar, la posición hegemónica, que concentra en el gobierno la fuerza política y relega a los movimientos a un lugar secundario, ancilar respecto de las políticas del gobierno. En segundo lugar, la postura de colaboración, que propone que el Estado y los movimientos deben unirse tanto como sea posible con el fin de lograr juntos los objetivos propuestos. Autores como Roland Denis y el Grupo Acontecimiento expresan una tercera postura, “otra política” en la que los movimientos deberían mantener su autonomía respecto de la dirección y de los proyectos del Estado. ¿Cómo entiendes la dinámica entre gobiernos progresistas y movimientos sociales?

¿Cuál es la actitud que, según tu opinión, deberían asumir los movimientos respecto de este tipo de gobiernos?

Es evidente que simpatizo con la posición de Roland Denis y el Grupo Acontecimiento. Los cambios sociales y las políticas alternativas no pueden surgir de los gobiernos sino de los diversos abajos. Pero hay un problema que no es menor, que recién estamos empezando a visualizar: una vez que los gobiernos progresistas llegan al poder, los movimientos ya son otros, han cambiado. La relación con sus gobiernos es muy diferente de la que mantenían cuando compartían las barricadas. Por definición, un movimiento existe contra o en conflicto con un gobierno. O mejor, es precisamente el conflicto el que le da forma y vida al movimiento. En el período actual, son mucho más activos aquellos grupos que, por no estar favorecidos por las políticas sociales del Estado, no participan del consumo ni del mercado. Estos grupos son los que hoy crean nuevas organizaciones, como los movimientos de la Cultura Hip Hop de Quito o los yupka (indios de la Amazonía venezolana) que se oponen al extractivismo. Existen fenómenos similares en varios países. Sin embargo, la regla general indica que los sectores más prominentes del ciclo de luchas luego se convierten en los más afines al nuevo gobierno. Son los más privilegiados por la nueva gobernabilidad, al tal punto que se convierten en su base de apoyo más sólida.

Una parte sustancial de los movimientos de la década de 1990 marcó las pautas de la nueva forma de gobernar. Por

lo tanto, los movimientos nuevos surgen por fuera de esa relación porque el nuevo modo de gobernar ha sido construido a medias entre fuerzas progresistas y movimientos. No critico esa relación. No estoy en contra de lo que hoy hacen las Madres de Plaza de Mayo. Pero es evidente que los fenómenos más creativos están surgiendo en otros espacios.

¿Cuáles serían los peligros y los beneficios de lograr el poder? El hecho de acceder a las inmediaciones del poder del Estado, ¿fue un presente griego, una trampa o simplemente un escalón más en los proyectos de los movimientos?

Para comprender lo que sucede hay que considerar tres escenarios: las relaciones interestatales (la cuestión de los gobiernos), la relación entre movimientos y Estados (la cuestión de la emancipación) y la relación entre el desarrollo y el buen vivir (el posdesarrollo). Si miramos la cuestión estatal, es muy positiva la existencia de gobiernos progresistas porque en ellos lo que se juega es la relación con los Estados Unidos y las grandes multinacionales del Norte. Los llamados "gobiernos progresistas" acentúan la crisis del dominio imperialista. Cuando nos detenemos en la cuestión de la emancipación o del desarrollo, estos gobiernos han representado un paso atrás.

El problema es que hay fuerzas sociales y políticas que no tienen otro horizonte que ser gobierno, otro objetivo que convertirse en administradores del Estado. Por ejemplo: el Partido de los Trabajadores de Brasil o el Fren-

te Amplio de Uruguay, que nacen con una lógica sindical, ganan municipios y luego se hacen gobierno, no pueden tener otro horizonte que el Estado. Incluso los Sin Tierra de Brasil no piensan en otra lógica que el cambio a través del Estado, por más que su práctica concreta haya sido mucho más rica que su elaboración política. Es también el caso del MAS (Movimiento de Acción al Socialismo) de Bolivia, que surgió de los sindicatos cocaleros y no de los ayllus del Altiplano. Allí hay dos lógicas: por un lado, la sindical, que tiene toda una tradición heredada de la Central Obrera Boliviana y la revolución de 1952 y por el otro, la de la reconstrucción de la nación aymara que está en la base del katarismo. Esta última perspectiva apuesta al largo plazo y no da respuestas a los problemas de hoy, por eso fue derrotada por el MAS.

Para resolver los problemas del hoy es necesario ser gobierno. El problema surge cuando empiezan a revelarse las continuidades con el Estado colonial y con la vieja política. La izquierda aún no entendió los límites del Estado-nación, no entendió que el Estado no puede ser refundado. Esa es la importancia histórica del 26 de diciembre de 2010, en Bolivia cuando se intentó aumentar el precio de los combustibles. Un Estado intenta ser fuerte pero no puede, los de abajo no toleran que los dirijan como antes. Esto nos lleva a una situación de crisis permanente que, a escala nacional, nunca se va a resolver en favor de los movimientos porque aún no han nacido las instituciones pos-estatales.

Varios analistas suelen criticarle a los gobiernos progresistas del subcontinente que repitan viejas estrategias económicas de modernización. El reproche es que incurren en antiguas recetas como las economías de enclave dedicadas a exportar, el desarrollo de las industrias extractivas (hidrocarburos, minería, agronegocio). Me pregunto si este desarrollismo, o neodesarrollismo, puede representar un peligro y, más allá de esto, si es posible imaginar alternativas a este tipo de desarrollo que superen las viejas estructuras de modernización poniendo el acento no solo en lo económico, sino también en las conquistas sociales o en la recuperación del bien común. ¿Podríamos redefinir el concepto de desarrollo para adecuarlo a los proyectos políticos contemporáneos? En este sentido, ¿el concepto de "buen vivir" es una alternativa?

El principal problema del crecimiento generado por el extractivismo en el seno de economías basadas exclusivamente en la exportación de bienes primarios o *commodities* es la portentosa exclusión social. No hay trabajadores en la producción. De hecho, tanto la industria de la soja como la de la megaminería trabajan con maquinaria y tecnología que sustituyen el trabajo humano. Tampoco requieren de consumidores porque todo lo que se produce se exporta. Esto produce un gran crecimiento del producto bruto sin modificar la desigualdad social ni los índices de trabajo informal o en negro. Este tipo de crecimiento requiere de gigantescas políticas socia-

les compensatorias para evitar los inevitables conflictos que provoca. El extractivismo es en realidad un proceso más especulativo que productivo donde las inversiones son mínimas y el retorno del capital es tan veloz como el de los sistemas financieros. La extracción empobrece a los países productores y enriquece a las multinacionales. Forma parte de ese estadio terminal del capitalismo que el geógrafo David Harvey ha definido como “acumulación por desposesión”.¹⁰

Los campesinos son los grandes perdedores en la lucha por la tierra que produce el extractivismo. En esta guerra, que va en aumento, el agronegocio avanza de manera imparable. Los gobiernos de la región, sin excepciones, se sometieron al ciclo económico de valoración de las materias primas y eso nos está llevando inevitablemente a un callejón sin salida. Cuando finalice el ciclo de altos precios no habrá alternativa, otra vez la prosperidad habrá quedado en pocas manos. Solamente Brasil está preparado para enfrentar una situación semejante. Es comprensible que los gobiernos necesiten dinero para pagar sus deudas y recurran a este modelo económico. Lo que no es comprensible es el panegírico del extractivismo, que se lo acepte como panacea omitiendo el debate de cómo buscar y construir alternativas.

10 Compárese David Harvey, “The New Imperialism: Accumulation by Dispossession” en *Socialist Register*, Merlin Press, Vol. 40, 2004. Traducción al castellano a cargo de Ruth Fólter disponible en Biblioteca Virtual de clacso.org.ar.

Este es el gran problema actual: no tenemos alternativas. Sumak Kawsay, *Buen Vivir* en quichua (o “vida límpida y armónica”), implica, desde su formulación, una ruptura radical con la cultura occidental, con las ideas de progreso y desarrollo, con la modernidad. Es un arte guiado por principios, no una lista de demandas que puedan formularse como derechos de los ciudadanos y deberes de los Estados. Un arte que supone armonía con la naturaleza, considerada como una madre de la cual dependemos y con la cual no podemos establecer una relación de competencia o dominio. Lamentablemente, hasta el momento el Buen Vivir es un conjunto de declaraciones con las que puedo estar muy de acuerdo, pero no tienen relación y aplicación concreta en la realidad. La Constitución de Bolivia, aprobada en el año 2009 por el 62% de los votantes, incluye la *Suma Qamaña* (vivir bien) junto con otros postulados similares de los diversos pueblos originarios. La nueva Constitución de Ecuador, aprobada en el año 2008 por el 64% de los ecuatorianos en plebiscito popular, enumera setenta y cinco artículos en el apartado “Régimen del Buen Vivir”. Sin embargo, los gobiernos de Evo Morales y de Rafael Correa no solo siguen apostando a la explotación hidrocarburífera sino que buscan expandir la minería a cielo abierto a pesar de la franca oposición de los movimientos indígenas de ambos países. Los dos siguen empeñados en el extractivismo a pesar del texto de sus constituciones, a pesar de lo que proclaman sus equipos dirigentes en los discursos.

El único país de América Latina que ha puesto en práctica otro modelo es Cuba. No creo que se trate de un mode-

lo a imitar. Entre otras razones, porque supondría un empobrecimiento generalizado sobre todo de las clases medias. En este momento de crisis del sistema, de crisis de un modelo de civilización, el gran desafío de los movimientos antisistémicos es encontrar modos de producir y de vivir diferentes del capitalismo. Sinceramente, creo que estamos aún muy lejos de eso. La historia demuestra que existieron períodos de crisis de un sistema sin que fueran sustituidos de inmediato por modelos alternativos, tal como sucedió en la larga transición de la Antigüedad al feudalismo. Esto me lleva a pensar que la descomposición del sistema actual, cuyas primeras fases estamos atravesando, debe ser mucho más profunda y mucho más prolongada para que nazcan fuerzas diferentes. Algunos experimentos (los asentamientos Sin Tierra de Brasil o los caracoles de Chiapas) pueden servir de inspiración. Sin embargo, la potencia del sistema imperante aún es muy fuerte. Las promesas de integración, ascenso social y consumo con las que seduce el capitalismo siguen ejerciendo una enorme fuerza de atracción sobre muchos integrantes de los movimientos.

En síntesis, para ingresar en una fase distinta de lo que se llama "desarrollismo" es imprescindible una profunda revolución o mutación cultural que modifique nuestros modos de sentir la riqueza y la pobreza, la vida y la muerte, el tiempo y el espacio, lo humano y lo no humano. Una mutación que establezca relaciones no jerárquicas ni excluyentes sino complementarias entre las personas, donde el ser humano vuelva a una vida sencilla sin más pretensio-

nes que la armonía con sus semejantes y consigo mismo. El Buen Vivir participa de alguno de estos postulados. Pero las comunidades andinas y amazónicas que lo ponen en práctica son minorías pobres que no entusiasman a nadie, ni siquiera a los intelectuales que formularon esos conceptos tan importantes para las constituciones de Bolivia y Ecuador.

De todas maneras, es indudable que el pensamiento y la acción de los movimientos indígenas están dejando su impronta. Incluso se podría pensar que son precisamente los movimientos indígenas quienes postulan de manera más radical la cuestión de un cambio al nivel de lo "civilizatorio", antes que los cambios políticos o económicos. Si esto es así, son los únicos que proponen una verdadera alternativa al espectro político vigente. Me pregunto si el concepto de "Pachakutik" puede contribuir a abrir espacios de acción que no estén comprendidas en las nociones liberales de "progreso" ni en el concepto marxistas de "revolución". En este contexto, ¿de qué manera pudieron modificar este desplazamiento conceptual las luchas emancipatorias que se produjeron en los últimos años en América Latina? ¿Tuvieron algún efecto concreto en las prácticas de los movimientos? ¿Fueron consideradas o implementadas por alguno de los gobiernos progresistas?

Los movimientos indígenas subvierten varios temas y contribuyen a conferirles visibilidad. El primero es la noción del tiempo, la relación presente-pasado. El segundo es la idea de cambio social o revolución, el Pachakutik, en

relación a la tabula rasa que pretende empezar siempre de nuevo. El tercero cuestiona el racionalismo, pone en abismo la lógica de los medios y los fines haciendo estallar ideas anteriores de estrategia, táctica, programa o plan. Por lo tanto, la cosmovisión indígena cuestiona en los hechos los ejes centrales de la acción revolucionaria moderna. Por más que no lo formulen de modo explícito, se trata de un cuestionamiento verdaderamente radical.

En cuanto al primer aspecto, cuando un líder indio de Ecuador dice "caminamos sobre las huellas de nuestros antepasados" está explicando que es el pasado el que inspira la acción. El motor de la acción es el pasado, no el futuro, como postula la modernidad. Para esta cosmovisión el tiempo no es teleológico. El pasado no está muerto, sostiene el Comandante Marcos en *Votán Zapata*, un texto central del zapatismo. Esta forma de concebir la existencia y la emancipación cuestiona de raíz las teorías revolucionarias de la Ilustración, del marxismo e incluso del anarquismo, para las que el tiempo apunta hacia adelante y hay que marchar hacia adelante para instaurar un mundo mejor. Es curioso que los franceses que hicieron la Revolución de 1789 hayan usado el gorro frigio como emblema de la revolución. Usaron un emblema que miraba hacia atrás porque el mismo se remonta al helenismo. Sin embargo, la teoría se refería exclusivamente al futuro apuntando a la "construcción de un futuro diferente" a partir de la ruptura revolucionaria. En esta última afirmación se resumen las tres concepciones a las que hago referencia.

Cuando una revolución decide mirar hacia el pasado, busca recuperar un armonía perdida, pretende equilibrar lo que se ha desequilibrado. La intención no obedece a la voluntad de crear un mundo nuevo, sino a la de recuperar un mundo perdido: restituirlo, ordenarlo, restablecerlo, preservarlo de la destrucción... No bajo un orden estatal, sino cósmico. Pretende alinear-nos con un orden superior, que es el mundo en su totalidad, la naturaleza, el cosmos, el universo cualesquiera sean sus nombres. Y aquí aparece la segunda cuestión, el Pachakutik. Como no se trata de crear algo nuevo sino de restablecer el equilibrio, el Pachakutik es un retorno, el regreso de lo que estaba marginalizado, apartado, oculto. Puede ser el propio mundo indígena, el equilibrio perdido, un concepto del tiempo no lineal sino cíclico. La revolución/pachakutik es el inicio de un nuevo/viejo ciclo, el fin y el comienzo de algo sin hacer tabula rasa sino restaurando lo perdido/olvidado.

Esto último revela cierta empatía con el Marx de *La guerra civil en Francia*, donde realiza un balance de la Comuna de París y sostiene que los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar como decreto del pueblo, sino que simplemente pretendían dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante llevaba en su seno. Lo que Marx sugiere en este texto es que la revolución no crea nada nuevo, sino que es el parto de algo que ya existe en germen. Porque no se puede parir lo que no existe. La imagen del acto de parir es paradigmática respecto de la preexistencia de una for-

ma. Una forma que la revolución no crea de la nada, sino que actúa como vehículo para que se convierta en una entidad real. En ese sentido, tiene relación con el Pachakutik.

El tercer elemento, que implica la relación entre los medios y los fines, se manifiesta cabalmente en el pensamiento del Comandante Marcos cuando subvierte nuestro lenguaje para cuestionar el racionalismo moderno. En oposición a la vieja retórica revolucionaria Marcos recurre a nuevos conceptos, discursos e imaginarios para articular un lenguaje que asigna otros significados a viejos significantes. Este procedimiento cuestiona el discurso dominante mediante el rechazo de las oposiciones binarias. De esta manera incluye las diferencias y articula una lengua capaz de abarcar distintas voces y prácticas sociales que alteran las convenciones y significaciones existentes. La subversión lingüística de Marcos va más allá del lenguaje mismo. Es subversión de la creencia en un orden preestablecido. Es la negación de que una sociedad se deja planificar como si fuera el barro con el que Dios moldeó a Adán y Eva. Es una alianza con la complejidad y el mundo de lo imprevisto. Es un doble desafío: cuestiona la relación colonial sujeto/objeto y la idea de que el futuro puede moldearse como si fuera un objeto. Si los medios son los fines, no existen fines más allá de una ética del buen hacer o el buen gobernar. Esto no tiene nada que ver con la idea tradicional de revolución ni de mundo nuevo. Sí con la de un mundo otro y la necesidad de ayudarlo a parirse, sostenerse y protegerse.

Es probable que en esta cosmovisión haya algunos resabios de Nietzsche. De hecho, el filósofo alemán propuso la concepción de un tiempo circular que implicaba una crítica radical de la civilización occidental. La comparación con Nietzsche abre un estimulante campo de reflexión que podría ayudarnos a pensar de qué manera se puede articular lo mejor de Occidente con lo mejor de Oriente. Porque de eso se trata, de comprender y asimilar la riqueza profunda de todas las civilizaciones. Así lo propuso el gran filósofo egipcio Anouar Abdel Malek, que sentaría las bases de la crítica del orientalismo que más tarde hizo popular Edward Said. América Latina está signada por una larga convivencia de dos civilizaciones (convivencia desigual, por cierto) y por lo tanto está capacitada como ninguna otra cultura de establecer un "diálogo entre las orillas". El zapatismo es un ejemplo cabal de este diálogo porque acepta de un lado la mejor teoría, la mejor praxis del otro y las pone en juego. Incorpora el feminismo, la teoría crítica, la autonomía y otras ideas occidentales. Pero nosotros, ¿estamos dispuestos a incorporar algo de la cosmovisión india? Es nuestro desafío. De lo contrario, cometemos el error de hacer pasar al zapatismo por las "horcas caudinas" de la teoría revolucionaria moderna y lo interpretamos con ojos marxistas, anarquistas, posmodernos o lo que fuera. Si no nos movemos de nuestro lugar, solo veremos en la lucha indígena un aporte interesante, cosmético, ornamental y folklórico. La única salida que nos queda es revisar a fondo todo lo que los revolucionarios occidentales hemos hecho

rematadamente mal. Más aún: si no lo hacemos, las posibilidades de superar el capitalismo serán menores.

El “foquismo” y el concepto de “insurrección de masas” fueron fundamentales para gran parte de la izquierda latinoamericana hasta la década de 1980. Los nuevos movimientos sociales no los integran en sus luchas. Critican el “vanguardismo” de los movimientos anteriores, cuestionan la centralidad de la “guerra de guerrillas” y restablecen el valor de la producción intelectual dentro del movimiento. ¿Cómo se interpreta la crítica al vanguardismo y la valoración de la función del intelectual en los diversos movimientos que has analizado? ¿Cómo imaginarías una relación fructífera entre el trabajo intelectual y el activismo político? Más precisamente, ¿cómo has imaginado las formas en las que se puede insertar tu propio trabajo en el panorama más amplio de luchas de estos movimientos?

Los movimientos del abajo estamos pasando un período de transición. Las viejas ideas y modos de hacer siguen existiendo por más que se hayan debilitado. Las nuevas no han logrado reemplazarlas todavía. De modo que existe una convivencia entre partido/vanguardismo y autonomía/horizontalidad, por decirlo de un modo muy simple. En todo caso, lo importante es que ya nadie defiende integralmente el vanguardismo, aunque no pocos lo siguen practicando. Otros critican la horizontalidad y en los hechos aplican prácticas horizontales. En toda cultura

política la transición es lenta, exasperantemente lenta. Hay que resignarse: los tiempos de los cambios culturales son como las glaciaciones.

Por mi parte, no me defino como intelectual sino como activista/militante y pensador/educador (admito que suena pretencioso). Empecé a militar en 1969 en la escuela secundaria en un frente de masas de Tupamaros. Nunca abandoné el activismo. Ahora me gano la vida escribiendo en periódicos, escribo libros y al mismo tiempo organizo talleres y cursos de formación para nuevos movimientos en varios países de la región. El hecho de trabajar con movimientos y militantes me permite intercambiar mis ideas con el trabajo y la praxis de los movimientos. Esas ideas no son un patrimonio personal. Circulan, se reinterpretan, se modifican a la manera de cada movimiento. Muchos compañeros hablan de autonomía y horizontalidad; sin embargo, en la práctica actúan como vanguardistas. La realidad es muy dura, confrontada con ella, nuestras ideas se dan de bruces con lo que imaginamos cuando escribimos o pensamos.

No creo en el papel del intelectual tal como lo definían Lenin o Gramsci. No creo en ese tipo de intelectual que viene con una teoría desde fuera y la inserta en el movimiento. Tampoco en el intelectual orgánico dentro del movimiento. Bien o mal, los movimientos están formando a sus propios intelectuales y esto es muy valioso. Lo que yo puedo hacer es *contribuir a desaparecer*, como dice Marcos respecto de su función en el Ejército Zapatista. Hace dos años organicé un curso con campesinos y grupos de

periferias urbanas en Paraguay. El objetivo era crear grupos de investigación para que los mismos militantes que habían asistido al curso pudieran replicarlos luego en sus comunidades y barrios. Funcionó muy bien porque ahora los movimientos ejercen sus propias iniciativas de capacitación. Ahora estamos repitiendo la experiencia con grupos barriales de Uruguay. Aquel papel del intelectual externo se está disolviendo. El punto de partida puede parecer similar, pero el camino que recorreremos es para abandonar el lugar del cual partimos.

Por otra parte, eso que llamamos educación popular se ha institucionalizado. Ahora trabaja para los gobiernos "progres" y en realidad está provocando un daño enorme porque no se cuestionan las jerarquías tradicionales. No se cuestiona la centralidad, lo que revela un problema ético. Si el centro es ocupado por el intelectual/partido, todo el trabajo va a tender a consolidar ese lugar. Cuando el centro es ocupado por la gente del movimiento, el intelectual tiende a ser uno más en el grupo.

La cuestión central es: ¿qué es un movimiento? Si se concibe a sí mismo como una organización o institución, pone en práctica las jerarquías tradicionales. En este momento intentamos formular nuevas definiciones que prioricen el aspecto de mover-se, deslizar-se de la identidad y del lugar material o simbólico heredados. En un verdadero movimiento sus miembros cambian de lugar. Esa fue la enseñanza de las feministas y los indígenas. No es movimiento el que, como los sindicatos, subsume y atornilla el lugar

del trabajador en relación con el capital. Esta es la razón por la que los intelectuales también nos debemos poner en movimiento. Movernos de ese lugar que considera estar por encima de la gente.

La cuestión del origen que abordamos al comienzo vuelve a plantear la cuestión del objetivo final. Varios ensayos que presentamos en este volumen fueron escritos cinco o diez años atrás. ¿Tienen solamente interés histórico o se los puede considerar relevantes para la actualidad política? En el análisis de la trayectoria histórica de estos movimientos los autores difieren en más de un aspecto. Algunos sostienen que los movimientos se definen a partir de una coyuntura específica (sobre todo la lucha contra los gobiernos neoliberales) y ahora se pasó a una etapa diferente que precisa prácticas políticas diferentes. Otros sostienen que estos movimientos son expresiones de toda una época y no solo de una coyuntura determinada. Insisten en que el poder no ha cambiado, de modo que las prácticas y políticas de los movimientos siguen vigentes. ¿Crees efectivamente que esta era de movimientos políticos ha concluido? ¿Qué podemos esperar de estos movimientos o de otros en un futuro cercano? ¿Cuáles serían las iniciativas más prometedoras y cuáles los mayores obstáculos a superar en un futuro próximo?

Hay un ciclo de luchas que efectivamente ha concluido. Pero los movimientos están vivos y algunos iniciaron una nueva etapa de luchas sociales o de clases que se en-

cuenta en sus primeras fases. La nueva se caracteriza por la autoconstrucción de un mundo otro sin necesidad de pasar por la toma del poder estatal, característica esencial que los diferencia de las luchas de los períodos anteriores. El eje de las luchas cambia radicalmente: pasa de estar focalizado en el Estado a concentrarse en los territorios donde se construyen estos nuevos mundos.

El ejemplo más relevante es el de los caracoles zapatistas. Son como municipios autónomos que articulan y proponen un proyecto alternativo de organización. Cada uno de ellos formula su manera de aplicar la salud, la educación, el buen gobierno, la formación artística, etc. Es notable que la medicina combina la "cura de las pastillas" (medicina alopática) con el conocimiento indio de parteras, hueseras y yerberas. Algo similar sucede con la educación: la comunidad decide qué y cómo se enseña. La justicia es impartida por las juntas de buen gobierno. La producción es familiar y cooperativa, el comercio está concebido como intercambio de mercados transparentes donde todos y todas se relacionan en un pie de igualdad para evitar los monopolios. Lo novedoso de este mundo otro es haber sido capaz de construir formas de poder supracomunitario. Es el caso de las juntas, poderes regionales que aglutinan a varios municipios reuniendo a cientos de comunidades. La importancia fundamental de estas formas de organización es que conjuga poderes no estatales. El poder se ejerce de manera rotativa y por turnos, todos y todas aprenden a ser gobierno.

Este es un logro histórico que no tiene precedentes en las luchas de los de abajo, con excepción de los sesenta y nueve días que duró la Comuna de París. O los brevísimos períodos de los soviets antes de la reconstrucción estatal estalinista.

En el resto de América Latina existen algunas experiencias similares pero ninguna fue tan abarcativa como la de Chiapas. Hubo y hay intentos que se le parecen. Son como retazos o hilos de un tapiz que se teje y se desteje permanentemente. En los asentamientos del Movimiento sin Tierra la producción es colectiva, no se usan agrotóxicos y se experimentan nuevos modos de intercambio o de educación. En miles de comunidades andinas se producen valores de uso para mercados no capitalistas. En algunas regiones del Altiplano boliviano se ensayaron formas de poder militar (como el cuartel de Qalachaka) a partir de cientos de comunidades militarizadas. En algunos barrios periféricos de Buenos Aires, Caracas, Bogotá, San Pablo, Salvador o Asunción se produce, se enseña, se cuida la salud de manera colectiva. Hay cientos de fábricas recuperadas que enseñan a producir y lo hacen de modo no taylorista a partir de una mínima división del trabajo intelectual y manual. Si bien están en la etapa inicial de su desarrollo, todas estas experiencias apuntan hacia la constitución de sociedades otras.

Por supuesto, existen varios obstáculos. El Estado y el capital sin duda lo son. Las cuantiosas políticas sociales del Estado que intenta paliar la marginación producida por

el extractivismo obturan la creatividad de los movimientos. El capital no ha perdido su poder de seducción. Ambos siempre tienden a disolver las experiencias alternativas que hacen esfuerzos sobrehumanos para erigir defensas materiales y simbólicas que les permitan seguir siendo y crecer. En mayor medida las defensas materiales consisten hoy en evadir físicamente los inevitables ataques armados. Se intenta que esa defensa material no esté centralizada ni jerarquizada para evitar la contaminación del pequeño mundo nuevo. Por defensa simbólica entiendo la construcción de una cultura distinta basada en prácticas diferentes a las hegemónicas con suficiente potencia para que los sueños ególatras de consumo y poder con los que seduce el capital sean disueltos por una ética de la vida. En este aspecto hemos avanzado muy poco. El capital sigue confundiendo nuestras mentes y nuestros corazones, inficionando nuestros cuerpos a través de una capacidad de atracción tan potente que está destruyendo no solo a la humanidad, sino al planeta en su conjunto. No se trata de destruir al capital para superar esta situación. El capital está en nosotros. Se trata de desarrollar la potencia del amor a la vida, un amor que no se deja crear de manera artificial. Ese tipo de amor que tal vez solo pueda renacer cuando el temor a la auto-aniquilación de la humanidad nos obligue a anteponer la responsabilidad al capricho de nuestros deseos.

Traducción: Gabriela Massuh

II. Cuando el presente deja de ser una extensión del pasado¹

Raúl Zibechi

Así, camaradas, no rindamos tributo a Europa creando Estados, instituciones y sociedades que derivan inspiración de ella.

La humanidad espera de nosotros alguna otra cosa que una imitación, algo que sería una caricatura obscena.

Frantz Fanon

Vivimos tiempos sombríos y luminosos. Masivas rebeldías de los más diversos abajos con oscuros nubarrones que anuncian nuevas formas de dominación. Vientos de guerra son agitados por imperios decadentes que optaron por destruir la vida antes que perder privilegios. Un vago y penetrante olor a muerte –material y simbólica– se adivina como uno de los modos de resol-

¹ Publicado originalmente en *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, Santiago, Quimantú, 2011.

ver la crisis sistémica. Ninguna novedad. A no ser por la existencia de armas de destrucción masiva: desde el hambre de poblaciones remotas hasta *drones* lanzados al voleo para provocar daños colaterales.

Desde los abajos crece la dificultad para orientarnos en un mundo que ingresa con inusitada rapidez en el vórtice del caos. Cada vez es más difícil encontrar realistas y a la vez transformadores. Nos acercamos a una situación similar a la que enfrentaban los antiguos navegantes cuando arreciaba la tormenta lejos de las costas. Esos momentos en los que ya no se puede confiar en los instrumentos de navegación porque los sextantes y las brújulas dejan de tener utilidad ante la abigarrada superposición de instantes críticos capaces de hundir la nave. El último recurso sensato de la tripulación es evitar el momento terrible del naufragio aun a costa de perder el rumbo y los puntos de referencia. Una vez que la tempestad pasa, se intenta saber dónde quedó la nave. Si por azar logró sobrevivir se la reencauza lentamente hacia el puerto deseado.

Nos acercamos hacia momentos similares. Sin embargo, quienes queremos cambiar-nos en el mundo, ¿podemos apostar solo a sobrevivir? ¿Cómo combinar la sobrevivencia con la creación de un mundo nuevo? No tengo respuestas, para mal y para bien. Para mal, porque el pasado dejó de iluminarnos el camino. Los cambios sistémicos han borroneado gran parte de las antiguas estrategias y tácticas. Es frecuente que la he-

rencia nos impida entender qué está sucediendo. Para bien, porque el futuro y también el presente son páginas en blanco sobre las que hay que empezar a dibujar. Porque podemos y debemos inventar y reinventarnos en estos mundos que necesariamente vamos a tener que crear. Si sobrevivimos, claro.

Más que crisis, desorden y caos

La mejor forma de malentender lo que está sucediendo es interpretarlo como crisis económica. No es que tal crisis no exista, pero es apenas la manifestación de un conjunto de fenómenos de envergadura mucho mayor. Estamos frente a cambios de larga duración en el sistema-mundo: los contornos de la relación centro-periferia son difusos, la potencia imperial hegemónica (Estados Unidos) ha iniciado su proceso de decadencia, emerge un mundo multipolar y el centro de gravedad del sistema-mundo comienza a transitar de Occidente hacia Oriente. A estos cambios fundamentales deben sumarse la crisis ambiental que nos acerca a situaciones de caos climático, el agotamiento de la civilización del petróleo que impone el fin del consumo energético y la búsqueda de alternativas, la incapacidad del patriarcado de mantener un orden jerárquico sin contestación. Apenas podré acercarme a las primeras, sin olvidar que las tres últimas tienen consecuencias no menos importantes que aquellas.

El sistema-mundo está ordenado en torno a un centro y una periferia. Según algunas interpretaciones,

también en torno a una semiperiferia.² Esta es la característica central del mundo capitalista que explica cómo se distribuyen y concentran el plusvalor y las riquezas que se apropian y expropian. La división del mundo en centro y periferia subordina todas las demás contradicciones. Soy consciente de que esta es una afirmación polémica. Immanuel Wallerstein analiza el sistema-mundo de la siguiente manera: una sola unidad con una división extensiva y geográfica del trabajo y múltiples sistemas culturales y políticos. En sí mismos, los países no tienen economías. Son parte de la economía-mundo con una división del trabajo en tres zonas: central, semi-periférica y periférica.³

En estos momentos se atraviesa un cambio impresionante: el centro dejó de ocupar el lugar principal y la desarticulación geopolítica sistémica indica que todo el edificio es víctima de fuertes sacudidas. Este edificio se mantuvo estable durante *cinco siglos*, hecho que indica que se trata de un cambio de muy larga duración. Durante ese largo tiempo pasamos de la hegemonía de Venecia a la de Génova, luego a la de Ámsterdam, más tarde a la del Reino Unido y finalmente a la de los Estados Unidos. En

2 En esa terminología, el centro es el mundo desarrollado, industrializado, democrático —el Primer Mundo— y la periferia, el mundo subdesarrollado o exportador de materias primas —el Tercer Mundo—.

3 Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 489 y ss.

todo ese trayecto, la división centro-periferia fue la principal división del trabajo en el sistema-mundo.

En segundo lugar, el dominio de Occidente está puesto en cuestión. Todo indica que el centro de gravedad se traslada hacia Oriente, hacia Asia, con un papel preponderante de la China y la India. Los medios de comunicación y los círculos académicos suelen afirmar que se trata de un cambio económico. No es así. Se estima que el PBI de China sobrepasará al de los Estados Unidos hacia 2016 o 2020, el de India al de Japón y el de Brasil al de Alemania. Pero esto no todo.

¿Cómo será un mundo centrado en Asia? ¿Podremos seguir pensando en los mismos términos cuando nos referimos a movimientos sociales, autonomía, sociedad civil, etc.? ¿Qué consecuencias tendrá en el largo plazo este “viraje civilizacional” en relación con el pensamiento crítico y la emancipación?

Las tres fechas universales que celebramos quienes vivimos para la emancipación (1 de mayo, 8 de marzo y 28 de junio) nacieron en el mismo país y son referente de los oprimidos y oprimidas de Occidente. Nuestro imaginario revolucionario y rebelde está inspirado en las revoluciones francesa y rusa, y tiene un indudable cuño eurocéntrico. Desde el punto de vista de la lucha anticapitalista y anti-patriarcal, ¿qué nos aporta Oriente? De ninguna manera pretendo insinuar que Oriente no contenga tradiciones emancipatorias, sino que estamos a punto de ingresar en un terreno desconocido. El de una civilización diferente a

la occidental, ni mejor ni peor, con otras tradiciones revolucionarias que debemos descubrir, aprehender e incorporar en la medida en que las consideremos compatibles con nuestra lucha libertaria.

El tercer aspecto es el visible nacimiento de un mundo multipolar que tendrá especiales repercusiones en América Latina, sobre todo en América del Sur. Será la primera vez en cinco siglos que este continente tendrá una hegemonía "interna" que no proviene de una potencia fuera del continente. Se trata de la hegemonía de Brasil, llamada a tener hondas repercusiones en toda la región sudamericana, muy en particular en los pequeños y medianos países. Enormes territorios de Paraguay y Bolivia fueron ocupados en las últimas décadas por colonos y empresarios brasileños. Esto genera la dependencia económica de un país vecino que tiene un PBI entre cincuenta y cien veces superior, una superficie de diez a veinte veces más grande y una población de veinte a cincuenta veces mayor. Esas brutales asimetrías se complementan con un desborde demográfico que ya ha reconfigurado regiones fronterizas y departamentos estratégicos como Santa Cruz (Bolivia) y varios departamentos paraguayos. Existe entonces un cambio respecto del imperialismo yanqui que merece ser reflexionado.

En forma paralela se registra una preocupante separación conceptual y política entre América del Sur y América Latina. Esta separación va de la mano del nacimiento de gobiernos progresistas en la región y, de modo muy

particular, del ascenso del gobierno del PT en Brasil. Carlos Walter Porto Gonçalves destaca que América Latina emergió como concepto en el siglo XIX para oponerse al ascendente imperialismo yanqui. Con el declive de la hegemonía estadounidense se produce una reconfiguración geopolítica que es funcional a las grandes empresas brasileñas que se expanden en la región.

Si América del Sur se desvincula de la hegemonía estadounidense ejercida sobre todo a través de la OEA, con eso se abandona también una tradición que se construyó con/contra los Estados Unidos a través de la idea de América Latina, y se vacía su contenido antiimperialista. Además, la afirmación de una América del Sur reconoce, en los hechos, la hegemonía estadounidense en América Central y el Caribe.⁴

Cambios de esta envergadura van a remodelar no solo el sistema-mundo, sino que generarán, durante todo el tiempo que dure el proceso de cambios, un elevado nivel de inestabilidad, un *caos sistémico*.

Arrighi y Wallerstein definieron el caos sistémico como una situación en que los marcos institucionales del capitalismo histórico ya no consiguen neutralizar los conflictos sociales. No están capacitadas para manejar las rivalidades interestatales e interempresariales o la emer-

4 Carlos Walter Porto Gonçalves, *Ou inventamos ou erramos. Encruzilhadas da Integração Regional Sul-americana*, IPEA, 2011, p. 21.

gencia de nuevas configuraciones de poder. En el sistema mundial se crea entonces una dualidad compuesta por la anarquía y la reorganización institucional impulsada por nuevas fuerzas estatales y sociales.⁵

Sin embargo, el análisis del mismo Arrighi sobre el ascenso de China como una vía posible para que otras naciones del mundo “puedan no solo desarrollarse sino también insertarse en el orden internacional de una forma que les permita ser verdaderamente independientes”, no parece pertinente.⁶ Arrighi sostiene que China le ofrece a los países del Sur condiciones más generosas para acceder a sus recursos naturales que las empresas multinacionales del Norte. Su argumento parte de la convicción de que China otorga créditos menos sujetos a contraprestaciones políticas, no exige tasas onerosas de consultoría, construye grandes complejos de infraestructura a la mitad del costo que exigen empresas y gobiernos occidentales.

En opinión de Arrighi, China mantiene tradiciones de *acumulación sin desposesión*, un rasgo que diferenciaría su proceso de conversión en gran potencia del camino recorrido por los países coloniales europeos. La transformación agraria china se produjo sin separar a los productores agrícolas de la tierra y protegió la independencia económica

5 Véase por ejemplo, Immanuel Wallerstein, “Paz, estabilidad y legitimación: 1990-2025/2050”, en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 2004 y Giovanni Arrighi y Beverly Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal, 2001.

6 Giovanni Arrighi, *Adam Smith en Pekín*, Madrid, Akal, 2007, p. 397.

de los campesinos. A diferencia del caso ruso, la modernización se habría desarrollado sin grandes procesos de destrucción sino a través del crecimiento económico y educativo del campesinado.⁷ Por eso, sigue sosteniendo Arrighi, si se mantiene en esa tradición diferenciada “es probable que China esté en condiciones de contribuir decisivamente al surgimiento de una comunidad de civilizaciones auténticamente respetuosa de las diferencias culturales”.⁸

Estas tesis de Arrighi no se dejan aplicar a la experiencia latinoamericana. De hecho, estamos viviendo un proceso que para los de abajo consiste en un nuevo colonialismo o una salvaje re-colonización: acumulación por desposesión, que en realidad es *acumulación por guerra*. Hoy por hoy no existe ninguna diferencia entre los métodos que aplican las mineras canadienses y las chinas, entre las mega obras del Norte y las que encabeza Brasil como parte de IIRSA.⁹ Considero que un mundo multilateral compuesto de varios polos de poder es menos malo para los pueblos que un mundo unipolar. Un mundo con varios polos abre diferentes posibilidades de resistencia porque los enfrentamientos naturales entre varios poderes conlle-

7 *Idem*, pp. 375-389.

8 *Idem*, p. 403.

9 La Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA) es un foro de diálogo entre las doce repúblicas de Sudamérica. Su objetivo es la planificación y desarrollo de proyectos para el mejoramiento de la infraestructura regional de transporte, energía y telecomunicaciones. El proyecto, creado en el año 2000 al amparo del BID, es cada vez más criticado por el inconmensurable impacto ambiental, cultural y social que implica.

van la inestabilidad en la dominación. Todavía está por demostrarse si los proyectos de China y Brasil serán esencialmente diferentes al imperialismo/colonialismo del Norte. Hay que reconocer que, por el momento, no se registran guerras de ocupación o de pillaje.

Qué movimientos para qué mundo

Los movimientos de los abajos son los principales promotores de estas transiciones y, a su vez, son vapuleados por ellas. La actual crisis sistémica ha sido precedida por aquel fenomenal ciclo de luchas que fue la Revolución de 1968. La lucha contra el autoritarismo modificó muchos aspectos de la vida. Abarcó la familia y la escuela, el cuartel y el hospital, el manicomio y el taller. No dejó espacio de la vida cotidiana sin atravesar y modificar.

En América Latina despuntaron nuevos actores: mujeres, jóvenes, indios, afrodescendientes, los Sin Tierra, los sin techo, los desocupados, ese conjunto humano que la ciencia social denomina “minorías” y en realidad constituye la inmensa mayoría de la humanidad. Las luchas sociales fueron responsables de generar una crisis cuya dimensión y radicalidad supera a las anteriores. De esa crisis aún no hemos salido. Con las luchas de la década de 1960 había surgido un nuevo patrón que diferencia la actual transición sistémica de todas las anteriores:

[...] mientras que en las anteriores crisis hegemónicas la intensificación de la rivalidad entre las grandes potencias precedió y configuró la intensificación del conflicto social de arriba hacia abajo, en la cri-

sis de la hegemonía estadounidense esta última precedió y configuró enteramente aquella. Se puede detectar una aceleración análoga de la historia social en las relaciones entre conflicto social y competencia interempresarial. Mientras que en las anteriores crisis hegemónicas el primero siguió la pauta marcada por la intensificación de la segunda, en la crisis de la hegemonía estadounidense una oleada de militancia obrera precedió a la crisis del fordismo y la configuró.¹⁰

La revuelta de los abajos y la crisis de los de arriba son dos caras de un mismo proceso. La fase financiera de la economía caracterizada como *acumulación por desposesión* requiere como condición *sine qua non* la militarización de la política. Por más duros que sean los procesos que vivimos actualmente (las guerras en Colombia, Guatemala y México, la criminalización de la pobreza en los barrios marginalizados del continente, la brutal agresión cultural y ambiental de la minería a cielo abierto y la agroindustria de los monocultivos) es necesario comprender que fue nuestra rebelión la que llevó al capital a abandonar el modelo del desarrollo anclado en la producción fabril. En el seno del desarrollo fabril el capital ya no podía seguir acumulando. En sentido estricto no se puede hablar de la culpabilidad de la rebelión. Fue por causa de la potencia y el poder adquirido por los de abajo que el capital cambió de estrategia. Por un lado, los movimientos provocaron la crisis del sistema. Por el otro, son también las víctimas de

10 Giovanni Arrighi y Beverly Silver, op. cit., p. 219.

esa crisis. Si queremos seguir avanzando tenemos que hacernos cargo de lo que hicimos.

Ahora estamos ante nuevos problemas y desafíos. Es menester enfrentar situaciones para las cuales la generación anterior de movimientos antisistémicos no brinda respuestas. Hasta el período actual que comienza con el neoliberalismo, los movimientos más importantes eran los sindicatos, los estudiantes y el campesinado. Todos se manejaban dentro del Estado y tenían al Estado como referente. Aun con todas las limitaciones y desfiguraciones que tuvo en América Latina, aquel Estado de Bienestar respondía básicamente a un modelo centrado en el desarrollo por sustitución de importaciones que se manejaba dentro de la soberanía nacional. Como todos los movimientos estadocéntricos, aquellos se articulaban desde la figura de la representación para reclamar, negociar o confrontar. Nunca cortaron el vínculo con el Estado.

El período actual de *acumulación por guerra* impone desafíos y acciones absolutamente nuevas. El Estado ya no juega un rol de mediación y no dirige los destinos de la Nación porque el capital mundial integrado fue restringiendo su radio de acción hasta dejarlo relegado prácticamente a una sola y fundamental función: controlar, contener y reprimir a esa mitad de la población que el nuevo modelo considera prescindible (y peligrosa) porque ya no es posible integrarla como fuerza de trabajo ni como factor de consumo. La producción los sustituyó con maquinarias y tecnología; el consumo de las mercancías que produce la

región está destinado a otros continentes, donde es frecuente que ni siquiera formen parte del consumo humano. Para que el sistema pueda funcionar sin interferencias es necesario anular los radios de acción de la “mitad sobrante” de la población. Confinarla a campos de concentración donde es sub-alimentada por políticas sociales a las que se destina menos del 1% del PBI. Vigilarlas rigurosamente detrás de muros y alambrados. La biopolítica incluye el encierro a cielo abierto.

La creación del nuevo sujeto rebelde de los movimientos antisistémicos está en el seno de esas masas marginalizadas, que no tienen nada que perder más que sus cadenas. “Abajo y a la izquierda” es el campo de concentración articulado para convertirse en campo de exterminio. En esas condiciones, permanentemente vigilados, perseguidos y amenazados, y en esos espacios trabajamos para cambiar el mundo. Por eso es tan difícil construir. Quien crea que lo antedicho es mera exageración literaria puede visitar los resguardos nasa del norte del Cauca, los miles de territorios indígenas o las cuantiosas *favelas*, villas miseria y barrios populares de nuestros centros urbanos.

¿Podemos llamar “movimiento social” a sujetos y acciones colectivas que nacen en territorios sometidos a estas condiciones? En un campo de exterminio no funciona la división entre lo político y lo social. Esta división sirve para interpretar otras realidades, sobre todo la de las clases medias europeizadas de nuestras metrópolis. Si

cualquier movimiento es necesariamente antisistémico, toda acción colectiva en el campo de concentración equivale necesariamente a destruirlo (todo aquel que estuvo en prisión, sabe que lo único que no aceptan los guardias son reclamos colectivos).

Dentro del campo tampoco funciona la estrategia en dos pasos que consiste en tomar el poder para luego transformar las condiciones de vida. En el campo, tomar el poder significa destruirlo como lugar de aniquilación/control de la vida. ¿Qué se puede hacer en esas condiciones? Juntarse con otros en situación similar, abrir espacios que permitan ensayar/preparar la rebelión. ¿No es eso lo que vienen haciendo los movimientos antisistémicos de las dos últimas décadas? En nuestras sociedades actuales, marcadas a fuego por la acumulación por despojo, son las únicas prácticas anticoloniales o descolonizadoras.

Pensar/actuar en movimiento

¿Por qué necesitamos pensar/actuar en movimiento?

En primer lugar, porque los subalternos, los de abajo, solo nos volvemos visibles cuando nos movemos, cuando reclamamos, cuando exigimos, cuando dejamos la pasividad y la inercia. De lo contrario, todo el escenario es ocupado por el arriba en sus más diversas manifestaciones, derecha e izquierda, laico o no laico, académico o político.

En segundo lugar, porque movernos es dejar de ser lo que éramos cuando no nos movíamos. No pienso en

términos de movimiento social, una categoría que debe ser repensada a la luz de nuestra realidad colonizada. *Movimiento social* es un concepto creado para dar cuenta de lo que sucedió a partir de la década de 1960 en el Norte industrializado, donde diversos sectores de la sociedad comenzaron a rechazar el consenso político institucional vigente en aquella época. Fueron sociedades homogéneas con relaciones sociales homogéneas las que se pusieron en movimiento para hacer valer su reclamo al Estado, para exigirle que reparara desigualdades e injusticias que las desfavorecían.

La teoría de los movimientos sociales vigente en la teoría sociológica académica es de neto cuño eurocéntrico. Los abordajes se concentran en los modos de organización, los ciclos de protesta, las oportunidades políticas u otros aspectos que caracterizan a todos los movimientos de las sociedades homogéneas.

El concepto de movimiento social fue esbozado por especialistas, por lo general sociólogos blancos/académicos/profesionales con el fin de dar cuenta de lo que otros hacían. Se trata de una noción nacida en asépticas y prestigiosas universidades de algunas grandes ciudades norteamericanas y europeas adoptada fervorosa e incondicionalmente por las ONG que trabajan en el Sur.

Nosotros no estamos obligados a utilizar conceptos en cuya formulación no tuvimos arte ni parte. No nos competen y responden a otros contextos. Es cierto que algunas de esas categorías suelen ser útiles para pensar

nuestra realidad, como por ejemplo, la noción de “ciclo de protesta” usada por el sociólogo estadounidense Sydney Tarrow para analizar el impacto de los movimientos. Es necesario examinarnos sobre la base de nuestras propias capacidades interpretativas, en el contexto de nuestras realidades culturales y civilizacionales.

Dos ejemplos pueden ilustrar lo antedicho. En los Estados Unidos y Europa la categoría de *territorio* no aparece en el contexto de los movimientos sino en el ámbito del Estado y sus instituciones. En los estudios sociológicos del Norte, el concepto de *comunidad* es abstracto y se refiere grosso modo a las diferentes formas de relación de individuos bajo un denominador común. En América Latina, las *comunidades* son la columna vertebral de la experiencia de vida en las más diversas realidades, desde las indígenas, las eclesiales de base, las ancestrales hasta las nuevas comunidades urbanas.

El concepto de *movimiento antisistémico* de Immanuel Wallerstein se adapta mejor a la realidad de nuestro Sur que el de *movimiento social*. Aun así, *movimiento* es una idea demasiado abstracta y corre el riesgo de ser entendido como institución, como una organización capaz de movilizar a sus integrantes para lograr objetivos puntuales, lo que resulta demasiado restringido para aplicarlo a la realidad de nuestro continente.

Tal vez sea adecuado acercarnos a un concepto otro de movimiento. Podría ser un deslizarse, un correrse del lugar material y simbólico heredado poniendo en

cuestión la identidad/prisión para asumir/construir una identidad nueva. En este último sentido el movimiento significa flujo, la facultad colectiva de cuestionar un lugar social. Se trata de eso que aprendimos sobre todo de las mujeres, de los indios y de los afrodescendientes. Tiene la ventaja de poner el cambio, la apertura hacia algo nuevo en un lugar destacado. Nos movemos cuando salimos/ rompemos nuestra identidad para construir otra. En este sentido, no deberían llamarse movimientos a aquellos grupos que pretenden afirmar su lugar en la sociedad. Por ejemplo, los movimientos de trabajadores.

De este modo, *pensar en movimiento* es pensar con y en los movimientos. Para quienes ocupamos espacios como este, no puede sino representar un modo de negar la identidad asumida..., para construir otras con otros y otras en movimiento. Movimiento es también una epistemología, el espacio-tiempo requerido por el conocimiento emancipatorio.

La organización, madre de los abajos

En los procesos de acumulación por despojo y guerra sobran millones. Millones que a diario son arrojados a los márgenes de lo que ha dado en llamarse exclusión. No se trata de un efecto colateral o un daño sin intención. Lo contrario es el caso: es el objetivo primordial de las elites que, a partir de la revolución de 1968, comprendieron que la integración, la ciudadanía y la democracia no son prácticas viables porque ponen en riesgo su propia sobre-

vivencia. En particular en los Estados Unidos, las elites no vacilan en referirse abiertamente a estas tácticas.¹¹

Nuestro debate principal debe centrarse alrededor de la pregunta sobre qué tipo de movimientos necesitamos crear para enfrentar esta era de amenazas y exterminios. En líneas generales puede decirse que hay tres grandes tareas por hacer: comprender y debatir de modo permanente lo que está sucediendo (la incertidumbre del caos impide ver en la niebla dominante); intensificar la diferencia entre nuestros espacios y pequeños mundos y el poder hegemónico; orientarnos desde una ética de poner el cuerpo, de no separar palabra y acción.

Wallerstein afirma que desde 1968, momento en el que los viejos movimientos sindicales y nacionalistas comenzaron a mostrar sus limitaciones, estamos en “la prolongada búsqueda de un movimiento antisistémico de un tipo mejor, que condujera realmente a un mundo más democrático e igualitario”.¹² Desde aquel momento hasta hoy, sostiene, han surgido cuatro tipos de movimientos: el maoísmo, los movimientos sociales, los movimientos de derechos humanos y los foros sociales mundiales (FSM). Solamente estos últimos seguirían teniendo vigencia porque en los foros sociales se agrupa el resto de los movimientos,

11 Zhong Sheng, ¿“Post-Ilustración” o “Post-Ideología”? *Diario del Pueblo*, Pekín, 30 de agosto de 2011.

12 Immanuel Wallerstein, “Nuevas revueltas contra el sistema”, en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, op. cit., p. 469.

desde la vieja izquierda y los movimientos pre-1968 hasta los activistas del Norte y del Sur, sin crear una “estructura omnicompreensiva, inevitablemente jerárquica”.¹³

Sin contradecir a Wallerstein, sostengo que los foros sociales han cumplido su ciclo. De modo que no pueden ser considerados parte de los movimientos antisistémicos y emancipatorios. El nacimiento de los llamados “gobiernos progresistas” de izquierda en América Latina constituye una secesión que ubicó a los foros sociales mundiales del lado del poder estatal y de las empresas extractivas transnacionales. Enfrentados con ellos, los movimientos siguen defendiendo sus territorios y los bienes comunes. Esta es la contradicción fundamental por la que transitamos en la actualidad. Su característica más importante es que aparecen nuevos modos de dominación inspirados precisamente en las prácticas y formas de hacer de los movimientos.¹⁴

Esta nueva realidad nos impone construir movimientos con otras características que profundicen, mejoren y sistematicen aquellos rasgos que formaban parte de la nueva generación de movimientos nacidos bajo la primera fase del neoliberalismo durante la década de 1990. Diez años atrás sostuve que estos movimientos tenían un

13 Idem, p. 472.

14 Véanse mis trabajos *Contrainsurgencia y miseria*, México, Pez en el Arbol, 2010 y “Ecuador. La construcción de un nuevo modelo de dominación”, *Viento Sur*, Madrid, nº 116, mayo de 2011, pp. 15-24.

rasgo distintivo fundamental respecto a los anteriores y a los llamados “movimientos sociales” del Norte: su arraigo territorial.¹⁵ Esta característica es esencial y fundante de la camada a la que pertenecen desde los movimientos indígenas y campesinos sin tierra hasta los formados por sectores populares urbanos sin techo y sin trabajo. No obstante, existen rasgos específicos que deben ser profundizados si queremos generar organizaciones que actúen como “madres de los de abajo”.

Madres, porque los de abajo son huérfanos por lo menos en dos sentidos: por un lado, no existen instituciones capaces de protegerlos como en algún momento pudo haberlos amparado el Estado-nación. Por el otro, la inmensa mayoría de los de abajo de las ciudades son mujeres pobres con hijos. Por lo tanto, debemos hablar en femenino, en un femenino *madre y pobre*, es decir, en un doble sentido material y simbólico.¹⁶

Quiere decir que, en primer lugar, la organización/movimiento debe hacerse cargo de la vida en sentido literal. Hacerse cargo de la producción y reproducción, de la alimentación, la salud, la educación, la fiesta, el ocio y la reli-

15 Raúl Zibechi, “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, *Revista OSAL* (Observatorio Social de América Latina), nº 9, CLACSO, Buenos Aires, enero de 2003.

16 En el trabajo que estoy realizando actualmente en barrios informales de Montevideo, varias mujeres mayores afirman que existe por lo menos una generación, tal vez dos, de niños y niñas abandonados por sus padres y a veces también por las madres. En rigor, no existen familias y estos chicos son socialmente huérfanos y necesitan espacios afectivos y de pertenencia.

gión... de todos los cuidados que las personas necesitamos para existir. ¿Quién va a hacerse cargo sino las propias gentes en sus colectivos? Esto supone aprender: a cuidarnos, a producir para alimentarnos, a prevenirnos y curarnos, a autoeducarnos... de manera colectiva. Este es un aprendizaje de vida; si se quiere, es la respuesta biopolítica de vida ante la biopolítica de muerte.

En segundo lugar es indispensable contar con espacios o territorios propios, autocontrolados tanto en las áreas rurales como en las urbanas. La soberanía alimentaria dependerá de nuestra capacidad de conseguir estrechar la relación entre los barrios populares urbanos y las zonas rurales o rur-urbanas. Por sí solas las ciudades no están en condiciones de producir todos los alimentos necesarios. En contrapartida, las experiencias urbanas pueden corresponder a las zonas rurales con apoyo en salud y educación; ambas pueden unirse en la celebración festiva o religiosa y sobre todo en mercados o espacios comunes de intercambio y trueque.

En tercer lugar, el tipo de organización que pueda encarar estas prácticas no debe especializarse en ninguna tarea, porque esa es la forma en que podrá asumirlas todas. Si bien puede haber personas más capaces para ciertas prácticas debemos tender a prácticas rotativas, no solo en el ejercicio de responsabilidades (poder). Esta es una lectura de un siglo de trabajo fabril, que tuvo como resultado un grado tal de especialización que redundó en la pérdida de saberes y de autonomía, de modo que cuando se cerró

el mercado de trabajo legiones de varones inútiles comenzaron a deambular sin saber cómo sobrevivir. Las mujeres, por el contrario, al seguir apegadas a las tareas de reproducción, de cuidado de los hijos y de sí mismas, a la casa y a la vida, conservaron saberes prácticos que las colocan en el centro de la sociabilidad popular, si es que alguna vez no lo estuvieron.

Pienso, en cuarto lugar, en movimientos y espacios que sean comunidades de autoaprendizaje y autoeducación, en las cuales todas las actividades y todos los espacios tengan un espíritu pedagógico. Cuando somos capaces de aprender y enseñarnos se despiertan elevados niveles de creatividad y autoestima. Los espacios comunitarios son relativamente cerrados, estables en su integración y abigarrados en la superposición de tiempos. En ellos confluyen haceres y saberes heterogéneos tejidos por vínculos fuertes cara a cara.

En quinto lugar, estos espacios y prácticas deben ser defendidos de la acumulación por guerra. Esto supone una gama amplia de formas de defensa. La material pura y dura debe ser la última opción porque en ese terreno los Estados seguirán especializándose en aniquilar lo que no controlan. Una primera forma de defensa es la profundización de la diferencia, ya que dificulta la cooptación y la asimilación, aunque no la impide. La segunda puede ser el nomadismo que supone, aun sin cambiar de lugar físico, huir de las actividades rutinarias y de la inercia, buscando así nuevos terrenos de acción. La tercera es el bajo perfil,

para no atraer a quienes reproducen el sistema. La cuarta es la autonomía, en el sentido de necesitar lo menos posible al afuera y poder elegir cuándo y con quiénes vincularnos. La quinta es la resiliencia, estar espiritualmente preparados para aceptar ciertas dosis de sufrimiento sin torcer el rumbo. La sexta es trabajar con programas estatales, siempre que haya un mínimo control por parte de la comunidad. La séptima es la lentitud, que no excluye la velocidad cuando sea necesaria. Hay sin duda muchas más y esta breve y aleatoria lista es una invitación a pensar-nos.

En sexto lugar, este tipo de organización es básicamente femenina, en su sentido literal pero también en su sentido más profundo. La mayor parte de las personas que integran el campo popular organizado en toda América Latina son mujeres. Esto merece una reflexión más profunda que la meramente cuantitativa. Además, este tipo de comunidad en movimiento ha sido creada para contener a la gente común, está tejida por afectos y no por cargos burocráticos. Supone pensar el cambio social y eso que en la vieja terminología llamamos política, desde otro lugar. A diferencia de la política en clave masculina, deshace la relación sujeto-objeto (asiento de la representación) y la trasmuta en pluralidad de sujetos. Es otro tipo de poder. Poder decir. Poder hacer. Poder construir poder.

En un período de incertidumbres múltiples como el actual, no es posible actuar en base a una estrategia y una táctica predefinidas porque la relación causa-efecto deja de funcionar durante el caos. Debemos movernos con ob-

jetivos generales y con un imaginario del mundo deseable suficientemente potente como para movilizar el deseo de las personas explotadas y oprimidas pero también suficientemente realista para que la acción colectiva tenga alguna posibilidad de triunfar. A falta de caudillos y partidos, será la intuición la que nos podrá guiar en los momentos más difíciles. Una intuición que combine el ingenio del artesano y la sensibilidad del poeta, la contumacia de la vieja guardia militante y la imaginación de la nueva.

III. Dos versiones del apocalipsis: Carta desde Copenhague Michael Hardt

En diciembre de 2009 viajé a Copenhague con motivo de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Cambio Climático (COP 15). No asistí a ninguna de las reuniones oficiales en el Bella Center, donde tenía lugar la conferencia, sino que participé fuera de ella en una serie de protestas contra las acciones (o más bien, las inacciones) de los representantes oficiales. Hay mucho que decir acerca de las tácticas de la protesta empleadas en Copenhague, también acerca de la estrategia general de las protestas contra la cumbre, pero los acontecimientos me llevaron a formular algunas reflexiones teóricas sobre la relación que existe entre los dos protagonistas predominantes de la protesta: los movimientos sociales anticapitalistas y los movimientos dirigidos a propulsar medidas para prevenir el cambio climático. Creo que ambos grupos comparten un vínculo profundo: los dos están centrados alrededor de la gestión de los bienes comunes, un tema que está convirtiéndose

en el elemento central de la lucha política dentro de una amplia gama de contextos políticos. Sin embargo, estos dos movimientos mantienen relaciones y conceptos muy diferentes acerca del significado de los bienes comunes, hecho que plantea antinomias conceptuales y desafíos políticos que merecen un análisis detallado. Las interacciones entre los movimientos activistas en torno a la Cumbre de Copenhague fueron, en mi caso personal, la primera oportunidad de ver con claridad y trabajar sobre algunas de estas antinomias y desafíos.

En mi opinión, las principales diferencias políticas y, hasta cierto punto, antinomias entre estos dos movimientos, provienen del hecho de concebir los bienes comunes desde otro punto de vista porque, en sí mismos, los llamados *commons* tienen cualidades distintas. Por un lado, para los movimientos centrados en el cambio climático o en temas ecológicos en general, los bienes comunes son todos aquellos elementos que se refieren a la tierra y sus ecosistemas, incluyendo la atmósfera, los océanos, los ríos y los bosques, así también como todas las formas de vida que interactúan con ellos. Por el otro, los movimientos sociales anticapitalistas entienden por bien común a todos aquellos productos del trabajo y la creatividad humana que compartimos: ideas, conocimientos, imágenes, códigos, afectos, relaciones sociales y demás. Estos bienes comunes están ocupando un lugar cada vez más relevante en la producción capitalista, hecho que tiene una serie de consecuencias esenciales en todo esfuerzo de consolidar

o reformar el sistema capitalista, así también como en las aspiraciones de resistirlo o derrocarlo. Como una primera aproximación, que todavía resulta insuficiente, podemos hablar de los bienes comunes ecológicos por un lado, y de los bienes comunes económico sociales, por el otro. O bien, formulado de manera similar, los bienes comunes naturales y los artificiales.

Existen por lo menos dos aspectos esenciales en los que estos dos dominios son animados por lógicas contrapuestas. En primer lugar, mientras los discursos ecológicos se centran sobre todo en los *límites* de la tierra y en las formas de vida que dependen de ella, las discusiones sobre los bienes comunes sociales o artificiales por lo general destacan el carácter abierto, *ilimitado* de su producción. En segundo término, mientras los discursos ambientalistas apuntan a una esfera de interés mucho más amplia que el mundo humano o animal, los discursos económico-sociales centran su interés en lo humano. Mi sospecha es que estos aparentes opuestos revelarán, al cabo de estas reflexiones, la potencial complementariedad de las dos formas de concebir los bienes comunes, así también como de las formas de acción política que requiere cada uno. Habrá que llegar a ese punto.

Sin embargo, antes de examinar estas diferencias y los desafíos políticos que presentan, quiero detenerme brevemente en los denominadores comunes potenciales y reales de las dos maneras de concebir el bien común. En muchos, aunque no en todos los aspectos, el vínculo

profundo entre los dos tipos de movimientos es que funcionan de acuerdo con la misma lógica. Ambos desafían y, a su vez, son deteriorados por las relaciones de propiedad. En consecuencia, ambas concepciones de “bien común” desarticulan el valor económico tradicional para sustituirlo con el valor de la vida como único instrumento válido de medición. Puede decirse entonces que, desde un punto de vista biopolítico, las diferencias entre uno y otro no son tan nítidas.

Toda discusión teórica en este contexto debe partir de la base de la relevancia central de los bienes comunes, mucho más profunda y extendida en el seno del pensamiento ecológico que en cualquier otro. Todos compartimos no solo los beneficios de la interacción con la tierra, el sol y los océanos. También somos afectados por su degradación. Es evidente que la contaminación del aire y del agua no se limita a las áreas donde se emite la polución; la contaminación está más allá de las fronteras nacionales. El cambio climático afecta al planeta en su conjunto. Esto no quiere decir que los cambios afecten a todos de igual manera: el aumento de los niveles del mar, por ejemplo, puede tener un impacto más inmediato sobre Bangladesh o sobre una nación insular del Pacífico, mientras que las cada vez más severas sequías pueden afectar dramáticamente a Etiopía o a Bolivia. Sin embargo, los bienes comunes son el fundamento básico del pensamiento ecológico, se refieren al planeta en su conjunto sin preeminencia de lugares específicos.

En el pensamiento social y económico, por el contrario, no se termina por reconocer la relevancia de los bienes comunes. Darles la trascendencia que merecen se sustenta con una observación e hipótesis que Toni Negri y yo hemos venido explorando durante los últimos diez años: estamos en un período de traspaso de una economía capitalista (centrada en la producción industrial) a otra, centrada en lo que puede llamarse la producción inmaterial o biopolítica. Esta hipótesis, si bien se difunde de manera creciente, no es aceptada en todas partes por igual. En aras de una mayor claridad, permítaseme desglosar este supuesto en los tres elementos que la componen.

El primero goza de consenso general: durante gran parte de los últimos dos siglos, la economía capitalista estuvo centrada en la producción industrial. Esto no significa que todos los obreros de este período trabajaran en las fábricas; de hecho, la mayoría no era del sector fabril. Pero quienes trabajaban en la industria, no en el campo ni en el hogar, fueron el factor determinante de las divisiones geográficas, raciales y genéricas del trabajo. Todas las características y cualidades de la producción industrial, sus formas de mecanización, la distribución del día de trabajo, las relaciones interpersonales o familiares, los regímenes salariales y demás, terminaron por imponerse progresivamente sobre otros sectores de la producción y de la vida social en su conjunto, creando no solo una *economía* industrial sino también la *sociedad* industrial.

El segundo elemento de la propuesta tampoco genera demasiadas controversias: la producción industrial ha dejado de ocupar el lugar central que tenía en la economía capitalista. Esto no quiere decir que el número de personas que trabajan hoy en las fábricas sea menor, sino que la industria ya no determina la estructura jerárquica de las diferentes divisiones del trabajo y, más importante, que las características de la industria ya no se imponen sobre otros sectores de la sociedad en su conjunto para conferirle su rasgo definitorio.

El tercer y último elemento de la hipótesis es el más complejo. Requiere de una explicación un poco más exhaustiva. Para decirlo de manera simple, se trata de la suposición de que aquel lugar preponderante que ocupó la industria durante tanto tiempo es sustituido progresivamente por la producción de bienes inmateriales o bienes con un significativo componente inmaterial. Por ejemplo, las ideas, el conocimiento, los idiomas, las imágenes, los códigos y los afectos. Ocupaciones, oficios, trabajos o empleos relacionados con la producción inmaterial ocupan hoy el espectro completo de la economía, desde los trabajadores de la salud y los educadores hasta los que trabajan como expendedores de comida rápida, empleados de *call centers* o camareros de a bordo. (Una vez más, esta no es una afirmación cuantitativa, pero ayuda a definir esas cualidades que sin duda se están imponiendo en amplios sectores de la economía y la sociedad.) En otras palabras, las herramientas cognitivas y afectivas de la producción in-

material, la precaria e insegura naturaleza de sus relaciones salariales, la temporalidad de su producción (que tiende a destruir las estructuras de la jornada de trabajo y desdibujar las divisiones tradicionales entre tiempo de trabajo/tiempo de esparcimiento) y otras características se están generalizando e imponiendo de manera evidente.

Esta forma de producción debe entenderse como *biopolítica* en la medida en que aquello que se produce es, en última instancia, un conjunto de relaciones sociales y formas de vida. En este contexto, las tradicionales divisiones económicas entre la producción y la reproducción tienden a desaparecer. Las formas de vida se producen y reproducen de manera simultánea. En este punto es posible empezar a comprender la proximidad entre la producción biopolítica y el pensamiento ecológico ya que ambos se centran en la producción/reproducción de formas de vida, con una sustancial diferencia: la perspectiva ecológica extiende la idea de formas de vida más allá de los límites de lo humano o animal (volveremos sobre esto más adelante).

La hipótesis del aumento progresivo del rol de la producción inmaterial o biopolítica puede interpretarse también en términos de cambios históricos en las jerarquías que modifican las diferentes formas de propiedad. Hasta principios del siglo XIX, antes de que la industria se convirtiera en el eje de la economía, la propiedad *inmóvil* (por ejemplo la tierra) tenía un rol central por sobre otras formas de propiedad. Durante la larga era de predominio

de la industria fueron sin embargo los bienes *móviles* (las materias primas, por ejemplo) los que ocuparon el lugar preponderante. Hasta el punto de desplazar del todo a la propiedad inmóvil. En la actualidad nos encontramos en un período de transición similar. La propiedad *inmaterial* y *reproducible* está adquiriendo una posición de predominio sobre los bienes materiales. De hecho, las patentes, los derechos de autor y todos los métodos tendientes a regular y mantener el control exclusivo sobre los bienes inmateriales son actualmente objeto de debates encarnizados en la opinión pública y también en el seno jurídico del derecho de propiedad. La creciente importancia de la propiedad inmaterial y reproducible es la evidencia incontestable de su relevancia, también en el futuro.

Mientras que en el primer período de transición de una forma de propiedad a otra el conflicto se centraba alrededor de la movilidad/inmovilidad (tierra inmóvil frente a productos móviles), hoy ese conflicto se manifiesta en la oposición propiedad exclusiva versus reproductibilidad. Una propiedad privada, ya se trate de vigas de acero, automóviles, computadoras o aparatos de televisión, obedece siempre a la lógica de la escasez: si alguien los usa, no pueden ser usados por el vecino. Por el contrario, los bienes inmateriales (marcas, códigos, logos o música) se pueden reproducir en forma ilimitada. En efecto, despliegan su máximo potencial cuanto mayor sea la posibilidad de ser compartidos. La potencia de una idea o su utilidad no disminuye cuando es compartida; al contrario, adque-

re mayor potencia cuanto más se comparte, cuanto más difundido esté su uso común.

A esto último nos referimos cuando afirmamos que los bienes comunes tienden a ocupar de manera progresiva el centro de la economía capitalista. En primer término, el resultado de una forma de producción que ocupa el centro de la economía son por lo general bienes inmateriales o biopolíticos que tienden a ser comunes. En esencia son de naturaleza social y reproducible, de tal modo que cada vez resulta más difícil tener el control exclusivo sobre esos bienes. En segundo término, acaso más importante, la productividad de estos bienes en el desarrollo económico futuro depende precisamente de su potencialidad de ser compartidos. Así como los idiomas y afectos privados son a la larga estériles o inútiles, el hecho de encapsular ideas o conocimientos en un ámbito privado también dificultará la producción de nuevas ideas y descubrimientos. Si esta hipótesis es correcta, paradójicamente, el capital dependerá cada vez más de los bienes comunes inmateriales.

Esto nos retrotrae a la que consideramos la primera característica que comparten los bienes comunes del ámbito ecológico con los del ámbito socioeconómico: ambos desafían las relaciones de propiedad y a su vez son deteriorados por ellas. En el ámbito socioeconómico no solo resulta difícil controlar los derechos exclusivos sobre las formas inmateriales de propiedad, sino que, como se dijo anteriormente, la privatización de bienes inmateriales o biopolíticos cercena su productividad futura. En otras

palabras, dentro del corazón de la producción capitalista aparece hoy una contradicción flagrante: la necesidad de bienes comunes en favor de la productividad y la necesidad de lo privado en favor de la tradicional acumulación capitalista. Es posible interpretar esta contradicción como una forma actualizada de la oposición clásica entre la socialización de la producción y el carácter privado de la acumulación, tópico exhaustivamente tratado por el pensamiento marxista y comunista. Los grandes conflictos generados por la llamada biopiratería en países como Brasil o India (donde aun prevalece la cultura de los pueblos originarios) constituyen un escenario paradigmático de esta lucha terriblemente injusta e inequitativa. Más allá de la ilegítima apropiación de las propiedades medicinales de las plantas, existe una infinidad de conocimientos y tradiciones de raíz indígena patentados por corporaciones transnacionales para usufructo privado. Es obvio que los resultados de semejante saqueo no son solamente injustos, sino también devastadores.

En el ámbito ecológico, los bienes comunes también desafían y a su vez se deterioran a través de las relaciones de propiedad simplemente porque cualquier efecto beneficioso o perjudicial para el medio ambiente va a exceder siempre los límites de la propiedad así como excede los límites de las fronteras nacionales. Un campo determinado que comparte los beneficios de la lluvia y el sol con el campo vecino también comparte los efectos perniciosos de la contaminación de las napas de agua, la polución o el

cambio climático. El primer ciclo de la estrategia privatizadora del neoliberalismo estuvo dirigida a las empresas de servicios como el transporte, los medios de comunicación, los servicios de telefonía y de agua. En el segundo les tocó el turno a los recursos naturales: el litio en Bolivia, el petróleo en Uganda y la Argentina, los diamantes en Sierra Leona o incluso la información genética de la población de Islandia. El deterioro de los bienes comunes por el incremento de su manejo en manos privadas también articula una relación contradictoria: el carácter privado de la acumulación (a través de los beneficios de una industria contaminante, por ejemplo) entra en conflicto con la naturaleza social de los daños y perjuicios resultantes (perjuicio de la contaminación a una amplia gama de formas de vida). Si se confrontan ambas fórmulas (acumulación privada y socialización de los daños) la doble contradicción entre bien común y propiedad privada se hace más evidente: la creciente naturaleza común de la producción entra en conflicto con la naturaleza privada de la acumulación capitalista. A su vez, la acumulación privada entra en conflicto con los límites de los bienes comunes y los daños sociales y ambientales que produce.

Durante las últimas décadas, la privatización de los bienes comunes provocó gran cantidad de luchas y protestas. Las más exitosas y paradigmáticas fueron la Guerra del Agua del año 2000 (que hizo eclosión en la ciudad boliviana de Cochabamba) y la Guerra del Gas de 2003 (centrada sobre todo en El Alto). Ambas contribuyeron a allanarle

a Evo Morales el camino hacia la presidencia de Bolivia. Los acontecimientos parecían seguir las instrucciones de un manual neoliberal. Para otorgar mayores créditos, el Fondo Monetario Internacional puso la condición de tomar medidas de “racionalización” y recortar el gasto público. Luego presionó al gobierno dictatorial de Hugo Banzer para que privatice el suministro de agua potable en los municipios. En septiembre de 1999, impulsada por el Banco Mundial, la multinacional estadounidense Bechtel firmó un contrato con el gobierno y privatizó los servicios de agua. La medida comenzó por Cochabamba. De la noche a la mañana el precio del agua aumentó varias veces su valor. En consecuencia, gran parte de la población dejó de mandar a sus hijos al colegio o de pagar los servicios de salud. Las protestas y marchas que se desencadenaron a partir de esto se articularon con una variedad de reclamos. Todos exigían mantener el control de los bienes comunes en manos del pueblo, preservar las formas tradicionales de vida de las comunidades indígenas y amparar las prácticas sociales de campesinos y pobres. Hoy en día, después de los sucesivos desastres de las privatizaciones neoliberales, la tarea de poner en práctica formas alternativas de gestionar y promover los bienes comunes es no solamente necesaria, sino también urgente.

Una segunda característica compartida por los bienes comunes de ambos dominios, tal vez más abstracta aunque no menos importante, es que superan y desarticulan las formas tradicionales de medir valores. Muchos econo-

mistas contemporáneos están dedicados a imaginar vericuetos y alambiques casi esotéricos para medir el valor de los bienes biopolíticos. Cuando lo que quieren medir está fuera de los esquemas tradicionales de medición, inventan términos como “externalidad” o “activo intangible”, calificativos que expresan la radical impotencia de conferir valor. De hecho, el valor de una idea, una relación social o una forma de vida siempre está mucho más allá del valor que puede conferirle la racionalidad capitalista, no solo porque el valor es por cierto superior al que esa racionalidad pretende darle, sino porque desafía a todo sistema de medida. (Es cierto que las finanzas ocupan un lugar central en la valuación de los bienes y la producción biopolíticas y que la actual crisis económico-financiera deriva sobre todo de la ineptitud del sistema de valoración capitalista para comprender las nuevas formas de producción. Esta es una discusión compleja de largo aliento que habrá que dejar pendiente para otro contexto.) El protagonista principal de *Tiempos difíciles*, novela de Charles Dickens considerada como una obra paradigmática de la Revolución Industrial, es el propietario de una fábrica llamado Thomas Gradgrind, empresario sumamente materialista, apegado solo a la realidad. Gradgrind mantiene todo bajo control aplicándole a los estamentos de la vida un valor económico, incluso a los “asuntos del corazón”, como la relación con sus hijos, la forma de tratar a los obreros o el afecto que siente por su mujer. Los efectos de tal postura son previsibles; a lo largo de la novela Gradgrind debe atravesar una

serie de peripecias que lo harán comprender que los afectos y las relaciones humanas superan con creces los cánones de la medida económica. Hoy en día, desde que los bienes comunes ocupan un lugar cada vez preponderante en la producción capitalista, el valor de la actividad y de los bienes económicos exceden los cánones tradicionales de mensura.

El valor de los bienes comunes del ámbito ecológico tampoco se deja medir porque no obedece a los parámetros tradicionales capitalistas de valor económico. Esto no significa que la medición científica de la proporción de dióxido de carbono o de gas metano en la atmósfera no sea importantísimo. Nadie duda de eso. Lo que pretendo decir es que *el valor de los bienes comunes* desafía cualquier tipo de medición. Tanto es así que el muy publicitado anti ambientalista sueco Bjørn Lomborg considera que no vale la pena tomar medidas para limitar el calentamiento global porque es demasiado caro. Igual que el señor Gradgrind, la estrategia de Lomborg se basa en el cálculo económico y establece prioridades. El valor estimado de la destrucción provocada por el calentamiento global, concluye Lomborg orgulloso de aplicar una lógica irrefutable, no amerita la incalculable inversión para combatirlo. Semejante argumentación al menos admite que es imposible calcular el valor real de las formas de vida que se destruyen. ¿Cuál es el precio en dólares del hundimiento de media Bangladesh bajo el agua, de las consecuencias de la permanente sequía de Etiopía o de la destrucción de los modos de vida de

los distintos pueblos esquimales que habitan las regiones árticas de América y Groenlandia? Aun si se consideraran todos estos factores es inevitable sentir la misma náusea y la misma indignación que se siente frente a los formularios de las compañías de seguro que calculan cuánto dinero se le reembolsará al operario por un accidente de trabajo en el que pierde un dedo, un ojo o un brazo.

La incapacidad de determinar el valor de un bien común a través de cualquier esquema tradicional de valuación capitalista revela la dificultad de equilibrar el comercio de bonos del carbono, tema muy discutido durante las acaloradas reuniones oficiales de Copenhague. El esquema que se aplica en el comercio de los bonos de carbono pretende ponerle un límite a la emisión de dióxido de carbono y a otras sustancias que contribuyen a aumentar el efecto invernadero. El procedimiento consiste en asignarle un determinado valor económico a estos gases para generar un mercado acotado donde puedan ser comercializados.* Esquemas de este tipo no pretenden medir el valor de un bien común. Pretenden hacerlo de manera indirecta

* El mercado de los "bonos de carbono" es parte del denominado *comercio de derechos de emisión*, herramienta administrativa puesta en vigencia por el Protocolo de Kioto de 1997, utilizada supuestamente para el control de emisiones de gases de efecto invernadero. El procedimiento consiste en permitirle a las empresas contaminantes comprar determinado número de bonos que les permitan emitir una determinada cantidad de residuos tóxicos. Las compañías que necesiten aumentar sus emisiones *por encima* del límite impuesto, pueden comprarle créditos a otras compañías que contaminan *por debajo* del límite que marca el número de créditos que le ha sido concedido.

confiriéndole un valor monetario a la producción de gases perniciosos para los bienes comunes. No sorprende entonces que el hecho de transformar los gases tóxicos en *commodities*, otorgarles un arbitrario valor de mercancía y dar por sentado que la racionalidad del mercado procurará velar por la estabilidad y el beneficio del sistema, tuviera en el pasado reciente no pocas consecuencias desastrosas. Sin ir más lejos, la actual crisis económico-financiera es una de ellas. La lógica de la propiedad que adopta el mercado como sistema no reduce las jerarquías sociales generadas por la pobreza y la exclusión; por el contrario, la exacerban. En todo caso resulta incontestable que toda propuesta proveniente de la medición de valor capitalista que se atiene a la proclamada *racionalidad del mercado* jamás podrá medir el valor real de los bienes comunes ni abordar el problema del cambio climático de manera cabal, por más que se intenten inventar medios indirectos de hacerlo. El valor de la vida y sus diversas manifestaciones no es mensurable. Para eso se precisarían parámetros radicalmente diferentes que no se han inventado hasta el momento (o tal vez existieron y los perdimos).

El elemento central que pretendo resaltar es que las dos formas de interpretar el significado de los bienes co-

Los ambientalistas sostienen que la compra y venta de bonos de carbono, que atenuaría el cambio climático, es un método "solo de compensación" porque no hay mecanismos que regulen o vigilen que lo ganado por la venta de bonos contaminantes sea reinvertido en proyectos ecológicos (tal como lo marcaba el Protocolo) y no signifique solo un negocio. [N. de la T.]

munes no solo se oponen a las relaciones de propiedad, sino que también desafían los valores tradicionales de la racionalidad capitalista. Este común denominador constituye una base importante para articular una estrategia de preservación y promoción de los bienes comunes. De hecho, podrían articular una base adecuada para vincular las formas de activismo político a favor de la autonomía y la gestión democrática de lo común.

Hay casos en los que la lucha de ambos dominios por los bienes comunes operan con lógicas en conflicto, a veces diametralmente opuestas. La antinomia central, allí donde más se oponen, es en la interpretación de la escasez y los límites. El pensamiento ecológico se centra necesariamente en la finitud de la tierra y sus sistemas de vida. Hay quienes sostienen que hay demasiados habitantes en el planeta como para garantizar la sustentabilidad futura de los bienes comunes. La tierra, argumentan otros, en especial las zonas salvajes, deben ser preservadas de los daños ocasionados por el desarrollo industrial y otras actividades humanas. Los discursos científicos sobre el cambio climático están plagados de limitaciones y puntos de inflexión, como por ejemplo qué pasaría si se sigue adelante con la emisión de más de 350 partes por millón de CO₂ en la atmósfera. Por el contrario, los discursos referidos a una política de lo común en el ámbito económico y social hacen hincapié en el carácter ilimitado de la producción (no-industrial, sino biopolítica). La producción de formas de vida, incluyendo ideas, afectos y otras manifestaciones

de este tipo, no tiene límites preestablecidos. Lo que por supuesto no significa que el hecho de que haya más producción simbólica sea mejor, sino que este tipo de producción no opera bajo una lógica de la escasez. Las ideas no sufren necesariamente una degradación cuando se incrementan o se comparten, lo contrario es el caso. Existen, por lo tanto, dos tendencias: en el ámbito de las discusiones sobre los bienes comunes naturales prevalece la apelación a los límites y a la preservación. Por el contrario, la producción simbólica siempre celebrará la abundancia ilimitada del potencial creativo.

Este conflicto conceptual entre los límites y lo ilimitado se reflejaba en las proclamas “aparentemente incompatibles” de los movimientos que acudieron a Copenhague. En los últimos años, uno de los eslóganes favoritos de los movimientos sociales anticapitalistas fue el “Queremos todo para todos”. Para una conciencia ecológica de los límites, este es un reclamo absurdo y temerario que necesariamente culmina en una conflagración. En este sentido, una de las proclamas más visibles en las manifestaciones públicas de Copenhague advertía “No hay planeta B”. Para los activistas anticapitalistas, en esta afirmación resuenan los ecos del famoso adagio neoliberal que treinta años atrás fue tristemente popularizado por el gobierno de Margaret Thatcher: *There is no alternative*. De hecho, las luchas contra el neoliberalismo de las últimas décadas se han definido precisamente por su creencia en la posibilidad de alternativas radicales, aparentemente ilimitadas.

En resumen, aquel lema del Foro Social Mundial “Otro mundo es posible”, podría traducirse en el contexto de los movimientos que alertan contra el cambio climático en algo así como: “Este mundo todavía es posible, quizá” (*this world is still possible, maybe*).

En términos tal vez demasiado simplistas, podría decirse que mientras el pensamiento ecológico tiende a oponerse al desarrollo económico (o por lo menos ponerle límites) los defensores de los bienes comunes del ámbito social y económico están decididamente a favor del desarrollo. Esta afirmación es grosera y simplista porque, como hemos visto, se trata de dos conceptos fundamentalmente diferentes de desarrollo. El tipo de desarrollo involucrado en la producción social de los bienes comunes se distancia significativamente del desarrollo industrial. Una vez que reconocemos que en el contexto biopolítico las divisiones tradicionales entre producción y reproducción se quiebran, es más fácil entender que los reclamos de conservación en un caso, y de creación en el otro, en realidad no son opuestos sino complementarios. En esencia, ambas perspectivas se refieren a la producción y reproducción de formas de vida.

Un segundo conflicto conceptual en las luchas por los bienes comunes de ambos tipos se relaciona con el grado en el que sirven a los intereses de la humanidad. La defensa de los bienes comunes del ámbito económico y social tiene a la humanidad en su conjunto como marco de referencia. Uno de sus objetivos más importantes es la

expansión de los alcances de las políticas de bienestar hacia todos los seres humanos. Se propone superar las jerarquías, las exclusiones de clase y propiedad, las de género y sexualidad, de raza y diferencias étnicas, etc. Por el contrario, la defensa de los bienes ecológicos amplía el marco de referencia incluyendo también aquello que no es humano. Gran parte del discurso ecológico concibe a la vida humana en su interacción respecto de otras formas de vida o de ecosistemas. De hecho, postula que la preservación de la vida humana pasa por la preservación de la naturaleza. Existen no pocos discursos ecológicos radicales donde las formas de vida no-humanas ocupan un nivel equivalente o superior al de la vida humana. Esta es una diferencia conceptual muy importante que, en mi opinión, conlleva importantes contrastes políticos de los que habremos de ocuparnos en otro contexto.

Permítaseme retornar ahora a la antinomia conceptual entre lo limitado y lo ilimitado. De esta antinomia se derivan algunas diferencias en las estrategias políticas. La primera podría llamarse “antinomia de la gobernabilidad” entre la autonomía y la acción del Estado. Objetivo central de los movimientos sociales anticapitalistas y anti neoliberales fue promover formas de autonomía y autogestión para desafiar y superar las jerarquías sociales. Las comunidades zapatistas brindan una prueba contundente de que es posible desarrollar gobiernos autónomos experimentando con formas democráticas de gobierno. El discurso de los movimientos relacionados con el cambio climático

postula una estrategia política donde la autonomía pasa a ocupar un segundo lugar ante la necesidad de obligar a los Estados a intervenir. Esto se explica en parte por la naturaleza global del problema. Las comunidades autónomas podrán proponerse reducir sus propios niveles de emisión de dióxido de carbono, pero jamás contribuirán por sí mismas a prevenir el cambio climático. Para ello hay que detener a los grandes contaminadores. Solamente los Estados, en cooperación con instituciones supranacionales como Naciones Unidas y las grandes corporaciones, parecen ser los únicos actores capaces de detener el cambio climático. El hecho de apelar al Estado para que intervenga en el calentamiento global se debe a la enorme urgencia del problema. Ya no hay tiempo de experimentar o aplicar medidas parciales antes de que sea demasiado tarde para abordar los factores críticos que están provocando el cambio climático. Esta antinomia política no es absoluta, por supuesto. Las acciones de los movimientos autónomos nunca dejaron de tener al Estado como marco de referencia ya sea para desafiar su control o para impulsarlo a tomar medidas de índole progresista. A su vez, muchos movimientos que se ocupan del cambio climático incluyen la autonomía como un principio esencial de sus estrategias. Existen, de todos modos, importantes diferencias en materia de énfasis y de prioridad.

Otra de las antinomias políticas tiene que ver con la cuestión del conocimiento. Los proyectos de autonomía o de gobierno autónomo, así como también las luchas que se

proponen abolir jerarquías sociales, parten de la presunción de que todos tienen acceso al conocimiento necesario en la acción política. Los trabajadores de una fábrica, la gente de color en una sociedad blanca, las mujeres en el contexto de una sociedad machista, experimentaron alguna vez sometimiento y prepotencia, las dos semillas de la rebelión. Si bien es cierto que transformar esa indignación en un proyecto político requiere un largo entrenamiento, lo cierto es que todo el mundo puede acceder a ese conocimiento básico. Se trata de algo similar a lo que Spinoza propone en *De Intellectus Emandatione* cuando sostiene “habemus enim ideam veram” que significa *tenemos una idea verdadera*, o más bien: tenemos al menos una idea verdadera que sirve de base para armar todo un edificio de conocimiento. La presunción del acceso generalizado a la experiencia y al conocimiento de la subordinación tiene un rol fundacional muy parecido al postulado de Spinoza. Sin este conocimiento básico, abierto a todo el mundo, democrático y horizontal, los proyectos de autonomía o de autogestión serían inconcebibles. Los movimientos que se ocupan del cambio climático se relacionan con el conocimiento de manera muy diferente. Si bien se le da importancia a los proyectos de educación pública sobre su naturaleza o al reporte de las víctimas cuyo hábitat deteriora, en materia de cambio climático resulta difícil confiar en experiencias individuales. Pueden ser subjetivas o poco confiables, la cuestión es que no sirven para generar un conocimiento específico del tema. Los inviernos pueden ser más duros en

una temporada, más templados en otra; las lluvias pueden incrementarse en determinadas partes del planeta y menguar en otras. Pero ninguna de estas constataciones sirve como base para entender el cambio climático. De hecho, cuando cualquiera de nosotros experimente el cambio climático de manera verificable será demasiado tarde para detener sus efectos. Los datos fácticos del cambio climático —por ejemplo, los efectos del aumento del CO₂ en la atmósfera— son abstractos, pertenecen al área de la ciencia y están lejos de la experiencia cotidiana de cada uno. Los proyectos pedagógicos pueden contribuir a difundir el conocimiento científico sobre el tema, pero, contrariamente al conocimiento basado en la experiencia del sometimiento, aquí estamos frente a un conocimiento experto.

Una tercera antinomia política, tal vez la más importante, marca la distancia entre dos formas diferentes de concebir la temporalidad. Es cierto que los movimientos anticapitalistas y anti neoliberales emplean siempre una retórica de urgencia, exigiendo, por ejemplo, que sus demandas se cumplan de inmediato; pero los tiempos de constitución de una comunidad autónoma y de su organización democrática están marcados por una dinámica interna. En este contexto, el tiempo estará siempre determinado por el proceso de organización de esa comunidad. La urgencia de las demandas es un elemento secundario respecto de la temporalidad constitutiva. Por el contrario, en las políticas referidas al cambio climático, la temporalidad está marcada por la urgencia. Dentro de poco va a ser

demasiado tarde para salvar el planeta. Tal vez ahora mismo es demasiado tarde. Esta urgencia pone de relieve el énfasis y la exacerbación de la brecha marcada por las dos primeras antinomias políticas. No hay tiempo para esperar a que los conocimientos empíricos estén en condiciones de desarrollar comunidades autónomas. Hay que actuar ahora, con los expertos y los poderes dominantes que ya existen.

Esta antinomia de la temporalidad determina la configuración de los dos movimientos como dos versiones del apocalipsis. Los movimientos anticapitalistas son apocalípticos dentro de la larga tradición de los grupos milenarios revolucionarios que luchan para precipitar una transformación radical. El fin del tiempo significa aquí el nacimiento de un nuevo mundo. Por el contrario, la imaginación apocalíptica de los movimientos del cambio climático considera que un cambio radical es la catástrofe final. El cambio del clima de la tierra significará la destrucción total o parcial de toda forma de vida existente en el planeta. El fin del tiempo es, simplemente, el fin de todo.

Creo que es útil reconocer la profundidad de estas antinomias con el fin de entender los desafíos que tenemos por delante. Sin embargo, estoy lejos de sugerir que estas diferencias imposibiliten la conciliación entre los movimientos anticapitalistas y los del cambio climático. Recordemos que hace diez años, durante las protestas de Seattle contra la Organización Mundial de Comercio, se dio una antinomia política semejante entre la globalización y

la antiglobalización. Los manifestantes se pronunciaron en contra de las formas actuales de la globalización, pero, con razón, se resistieron a dejarse etiquetar como activistas “anti-globalización”. Llevó mucho tiempo e implicó un gran esfuerzo colectivo desarrollar conceptos y prácticas de una “alterglobalización” que destruyeran esta oposición. La tarea de los movimientos de hoy es comprender las antinomias que conllevan los conceptos de bien común, digerirlas, trabajarlas y atravesarlas para crear un nuevo marco práctico y conceptual. El trabajo iniciado en Copenhague abrió un camino en el que habrá que invertir imprescindibles esfuerzos por venir.

“Two Faces of Apocalypse: A Letter from Copenhagen” fue publicado originalmente en *Polygraph 22 Ecology & Ideology*, Duke University Press, 2010.

Traducción: Gabriela Massuh

IV. Carta al Subcomandante Insurgente Marcos Raúl Zibechi

Febrero de 2011:

Don Raúl: Saludos. Hemos leído algunos de tus últimos escritos y creemos que estamos en la misma sintonía. Por eso queremos invitarlo a que se sume y aporte sobre este tema de Ética y Política. Un abrazo. Sub. Marcos.

A invitación del SCI Marcos, desde Uruguay, Raúl Zibechi se une al intercambio epistolar sobre Ética y Política. Con esta carta se suma al debate.

Carta al EZLN

Marzo de 2011

Para: Subcomandante Insurgente Marcos

Abrazos a las y los compas zapatistas desde esta esquina del continente sudamericano. Y un abrazo de corazón a esas niñas y esos niños que sufren la guerra de arriba, esa

guerra en cuya dirección se van turnando conservadores y progresistas, derechas y pseudo izquierdas cuyo denominador común es el temor y la aversión por todos los abajos. Salvo cuando se convierten en muchedumbre pasiva en sus desfiles (hoy llamados manifestaciones) o cuando llega el sacrosanto día de acudir a las urnas.

A medida que el mundo, nuestro continente y nuestros diversos abajos son cada vez más afectados por las múltiples guerras del arriba (la guerra del hambre por la especulación con alimentos, la guerra del silencio informativo para ningunearnos, la guerra de las políticas sociales para domesticarnos, la guerra-guerra de balas y cañones para eliminar matando) se vuelve urgente trazar “fronteras” entre los más diversos “nosotros” y los más diversos “ellos”. Aún corriendo el riesgo de llevarnos alguna desagradable sorpresa.

En cada salto adelante de la revuelta mundial de los de abajo, cuando se enfrentan multitudes armadas de piedras con helicópteros artillados y cazas bombarderos, llega el turno de preguntarse: ¿de qué lado?, ¿con quiénes? Preguntas que solo pueden responderse con el corazón y el más elemental sentido de solidaridad humana, por más que todos los días debamos asistir al espectáculo de los que ocupan los pedestales del arriba haciendo cálculos de ganancias y pérdidas, esgrimiendo razones mediocres que sirven para explicar cualquier cosa. Porque ciertas palabras, como decía León Felipe de la justicia, valen menos, infinitamente menos que el orín de los perros.

Cuando miles y millones ganan las calles, como sucedió en enero de 1994 en México y en diciembre de 2001 en el Río de la Plata, no hay otra opción que celebrar, acompañar, dejar los quehaceres del momento y salir con ellos compartiendo alegrías y dolores. *¿Y después qué?* Esa era la pregunta que nos descerrajaban sesudos analistas y dirigentes de izquierda. *Después...* nunca se sabe. Lo único que podemos decir es: ahora y basta.

Cuando las aguas están calmas, los márgenes de la especulación se ensanchan hasta volverse océanos de discursos. Palabras y más palabras, una y otra vez palabras rimbombantes que no dicen nada porque no tienen que ver con hechos, acciones, decisiones o compromisos. Son simplemente palabras. Palabras del político de arriba que responden al capricho y al interés individual.

Cuando las aguas se encrespan, cuando el oleaje revienta en marejada, nada queda en su sitio. Los tiempos para el cálculo y la especulación le ceden el paso a respuestas automáticas y cada cual responde según los valores que ha cultivado. En las crisis, como en los naufragios, solo hay salidas colectivas. Esta es una primera lección que desempolvan las múltiples rebeldías que están sacudiendo al mundo.

Un sistema en descomposición

Nuestro intelecto se empecina en comprender qué es lo que sucede en el mundo. Recoge datos, los clasifica, los analiza, los compara, los somete a prueba y así sucesiva-

mente. Hasta que por fin esboza alguna hipótesis sobre esto que llamamos crisis sistémica y se parece cada vez más a un caos sistémico.

¿Cómo entender la crisis del sistema? Las leyes que rigen la economía parecen mostrar tendencias y signos inequívocos del ingreso a un período en el que el capital choca contra los límites de la acumulación. A partir de esas leyes se construyen teorías. Que la caída del capitalismo es inevitable, que el mundo unipolar centrado en la hegemonía de un solo país, los Estados Unidos, es insostenible.

Podemos equivocarnos quienes no nos dejamos seducir por esas leyes e interpretamos que la mentada crisis sistémica es, ni más ni menos, un *¡Ya Basta!* masivo, contundente y generalizado de los de abajo, que habitan todos los rincones del mundo. Hay crisis cuando mujeres y jóvenes, niños y niñas, campesinos y obreros, indígenas y estudiantes no aguantan más. Cuando sus luchas son tan contundentes que los de arriba, los dueños del capital, empiezan a llevarse sus dineros a lugares seguros. En esos paraísos arman un casino gigante donde apuestan a sacarse el dinero unos a otros porque los de abajo han aprendido a no dejarse robar y explotar tan fácilmente.

Giovanni Arrighi y Beverly Silver sostienen que, después de cinco siglos de capitalismo, esta crisis tiene un rasgo bien diferente a todas las anteriores.¹ Hoy por hoy la

¹ Giovanni Arrighi y Beverly Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal, 2001.

lucha de los abajos es tan poderosa que hace tambalear el sistema. Esto fue lo que sucedió en América Latina desde el Caracazo de 1989 hasta la segunda guerra del gas en Bolivia en 2005 y la comuna de Oaxaca en 2006. No fueron las “leyes objetivas” las que hicieron entrar en crisis el modo de dominación. Quienes desbarataron el modelo neoliberal fueron los pueblos en la calle.

Lo que llamamos crisis sistémica parece un huracán que nos afecta a todos y a todas. No hay pueblo ni grupo social que quede a salvo. Muchas herramientas que se supieron construir a lo largo de siglos de resistencia se han vuelto inocuas. Las luchas de los movimientos sociales de los últimos años y los métodos históricos de organización colectiva solo atienden a la lógica de su propia supervivencia. Actúan por inercia y por inercia sobreviven. Las estructuras de la vieja resistencia han dejado de ser útiles para combatir en este período donde todo se descompone. Nuestro mundo también se descompone. Por eso estamos forzados a reinventar nuevas herramientas y nuevos mundos.

En peores condiciones para enfrentar la crisis están las teorías, las ideologías y los análisis científicos. Las previsiones de “cuentistas” sociales y de políticos parecen partes meteorológicas. Esos pronósticos que solamente aciertan en el horario de la salida del sol y la luna. El resto es incierto. Ni políticos ni “cuentistas” sociales se hacen cargo de sus pronósticos. No le ponen el cuerpo a sus análisis.

¿Qué hace un navegante cuando los mapas de navegación han dejado de funcionar, cuando las brújulas, los relojes y los sextantes han perdido la precisión de antes? ¿Qué hacen los activistas cuando no se puede esperar nada del Estado, de las instituciones, de los partidos y de las organizaciones que hablan del cambio y la revolución cuando en realidad están buscando el mejor modo de acomodarse en este mundo que generó la crisis?

¿Podemos confiar en la ética como machete para desbrozar senderos?

Unir ética y política es posible

Los zapatistas proponen abrir un debate/intercambio sobre ética y política. *¿Es posible aplicar la Ética en la guerra?* se pregunta el Subcomandante Marcos en su cuarta carta a don Luis Villoro. Podemos ampliar la pregunta: ¿Ética y política pueden ir de la mano? La respuesta no es evidente.

¿Qué dosis de ética podrían aceptar los partidos que ocupan los ministerios del Ejecutivo o las cámaras de diputados y senadores? ¿Hasta llenar cuántas páginas de discursos? ¿Cuál debería ser la dosis de ética necesaria para remover décadas de prácticas guiadas por el cálculo mezquino de beneficios medidos en cargos, viajes, sueldos extraordinarios y elecciones ganadas? Allá arriba la ética es un convidado de piedra o mero argumento de discursos huecos. La ética habita en una dimensión diferente. No puede dialogar con el mundo de la política.

Una fría noche de 1995 el comandante Tacho se dirigió a la multitud en la plaza de San Andrés. Quería explicar el contenido de las discusiones que ese mismo día habían tenido con los representantes del gobierno en uno de los encuentros que finalmente desembocaron en los Acuerdos de San Andrés. “Nos pidieron que les expliquemos qué es la dignidad”, dijo el comandante Tacho y provocó un terremoto de carcajadas. Con la ética pasa algo parecido. Es o no es. Por más que existan bibliotecas enteras que han pretendido analizarla, la ética no se deja explicar.

La ética necesita de un lugar otro para echar raíces y florecer. Ese lugar es abajo y a la izquierda, allí donde se fue gestando otra manera de hacer política. Allí donde la palabra está anudada a la vida. Allí donde la vida es un hecho contundente y cotidiano. Esta es la política otra. Ha nacido en el subsuelo para quedarse allí, no se esmera por encontrar escaleras para llegar arriba sino que tiende puentes y barcas para llegar a otros abajos. Para construir un mundo diferente con todos los abajos. Esta política es ética, solo ella puede serlo.

La barca de la política de arriba, la misma de los que quieren llegar arriba, tiene una enorme brújula junto al timón. La aguja está fija en un norte que se llama pragmatismo. O realismo. Es el arte de jugar con los elementos que existen, con la “correlación de fuerzas” (el latiguillo más gastado de las izquierdas de arriba), con la realidad real. El pragmático y el realista miden la coyuntura. La

destripan para sacarle la mayor cantidad de jugo posible. Acomodan las piezas de ajedrez sobre el tablero de la coyuntura y las disponen para que ganen sus propios intereses (el político de arriba no diferencia entre política y economía; y usa los mismos conceptos para ambas esferas).

Cuando los pueblos se levantan y le ponen el cuerpo a los cañones del tirano, el político pragmático y el realista no se inmutan frente a la sangre derramada. Se limitan a calcular a quiénes puede beneficiar o perjudicar la caída del tirano, qué consecuencias tendría el triunfo de los insurrectos. Empecinados, repugnantes en su indiferencia, sacan cuentas y hacen cálculos electorales.

Renuncian a crear un mundo nuevo. Porque el mundo nuevo no se deja acomodar como las piezas de ajedrez. El mundo nuevo es otro juego. Administrar y jugar con las piezas del sistema implica aceptar sus reglas, sobre todo la de las próximas elecciones. Implica someterse a la violencia de arriba, a eso que llaman monopolio-de-la-violencia-legítima (que a diario sufren los zapatistas, una violencia a secas). La política otra, la política ética, rechaza las piezas y las reglas con las que pretende hacerla jugar la política de arriba.

La política otra, ¿con qué piezas arma el juego del mundo nuevo?

En la política otra, la política abajo y a la izquierda, no hay piezas ni juego. Salvo que se considere un juego al hecho de poner el cuerpo.

La ética de poner el cuerpo

Los zapatistas sostienen que el pensamiento crítico ha sido postergado una vez más por causa de las urgencias de los cálculos del presente. El marketing electoral usurpa su lugar. Pensar críticamente es lo contrario del marketing, es pensar contra uno mismo, contra lo que somos y hacemos. No para dejar de hacer, sino para crecer y avanzar. Por más interesante que sea, el pensamiento crítico jamás se da por satisfecho cuando llega a algún lugar.

Las izquierdas y los “intelectuales Petrobras” del momento (esos que se hacen financiar sus libros por multinacionales progresistas y estampan el logo de la empresa en la contratapa) están dedicados a embellecer los supuestos logros de los gobiernos progresistas. Para ello, echan a rodar un curioso “pensamiento crítico” dedicado a denostar al imperialismo del Norte como si el imperialismo del Sur no existiera. Lanzan diatribas contra la “ultraizquierda” que, sostienen, trabaja para la derecha. Pueblos enteros han sido avasallados por Petrobras, ávida de convertirse en la primera petrolera del mundo (por su dimensión, hoy ocupa el segundo lugar). Esos intelectuales hablan de pensamiento crítico y de emancipación como si no supieran que las empresas que los financian están manchadas de sangre.

El pensamiento crítico genuino siempre fue y siempre será autocrítica. Es el modo de pulir lo que somos, de acercarnos a la verdad. Jamás estamos satisfechos, siempre queremos ir más allá. No por afán de perfeccionismo

o prestigio. Los abajos necesitan del motor de la crítica/autocrítica porque no pueden conformarse con el lugar que ocupan en este mundo. Este no es un pensamiento científico ni académico. No está validado por la Academia sino por la gente común que integra los abajos organizados en movimientos.

El pensamiento crítico es un pensamiento en tránsito que carece de la vocación de fijarse. Está siempre en movimiento. No es un fin en sí mismo porque debe servirle a las resistencias que se confrontan permanentemente con desafíos nuevos. Nunca se aferra a las ideas que formuló en algún momento determinado, siempre está dispuesto a modificarlas porque no quiere tener razón *sobre* otros. Quiere estar *con* los otros. ¿Qué otro sentido puede tener el pensamiento?

El pensamiento crítico tiene lugar a cielo abierto. Nace, crece y siente en la proximidad de los espacios de la resistencia. No encuentra su lugar en la Academia ni en las oficinas calefaccionadas/refrigeradas que lo hagan depender de presupuestos. Cuando es de verdad, cuando es sincero y se compromete, pone el cuerpo junto a las ideas y los razonamientos. No piensa y luego manda a otros al frente (como esos generales cobardes de ejércitos que invierten millones de dólares en *drones*, aviones no tripulados que arrasan aldeas sin poner en riesgo la vida de ningún atacante. Para el nuevo mundo de los *drones*, la guerra es un videojuego porque todo se maneja con pantallas desde otro continente). El pensamiento crítico

es lo opuesto a un videojuego donde el político pone las ideas y los demás ponen el cuerpo.

En las últimas páginas de *El siglo de las luces*, la gran novela de Alejo Carpentier, Sofía, la protagonista, se lanza a la calle en el Madrid sublevado contra las tropas de Napoleón el 2 de mayo de 1807. Esteban intenta impedirlo porque salir a la calle significaba una muerte segura. Cañones y fusiles contra gritos y cuchillos. Ambos acababan de sufrir la traición a los ideales de la Revolución Francesa:

—¡Vamos allá!

—No seas idiota: están ametrallando. No vas a hacer nada con esos hierros viejos.

—Quédate si quieres. Yo voy.

—¿Y vas a pelear por quién?

—¡Por los que se echaron a la calle! Hay que hacer algo.

—¿Qué?

—¡Algo!

La ética como pensamiento crítico, y viceversa

Para navegar con la corriente no hace falta el pensamiento ni la ética. ¿Qué sentido pueden tener la crítica y la ética si todo consiste en seguir la corriente? Si la senda está trazada y solo queda transitarla (como dice la canción de un amigo uruguayo) la crítica es un estorbo y la ética, a lo sumo, un adorno. La crítica nos impele a salir del camino, a buscar laderas escarpadas, a embarrarnos hasta las orejas. La ética no puede transar con el conformismo.

Los dirigentes que concentran todo el saber y todo el poder exigen acatamiento ciego. En la experiencia de Sendero Luminoso en Perú, la relación entre los jefes “revolucionarios” y los militantes de base reproducía fielmente la relación vertical y autoritaria entre los hacendados feudales y los peones de hacienda. Allí jamás existió el cambio. Porque se reproducían las relaciones de opresión centradas en un “partido de vanguardia” cuyos timoneles decían navegar impulsados por el viento de la historia.

“Nada corrompió más a la clase trabajadora alemana que la idea de que nadaba con la corriente”, escribió Walter Benjamin en *Tesis de filosofía de la historia*. Las mujeres y los indígenas, que no forman parte de esa Historia grande, hicieron su camino contra la corriente. Por eso se convirtieron en sujetas y sujetos de sus vidas. ¿Será que la política electoral es heredera de esa tradición conformista en la que no hace falta poner el cuerpo sino un papel en la urna cada cuatro o cinco años?

En el postulado de Benjamin, el sujeto no es la clase trabajadora, sino la corriente histórica. Del mismo modo como en otras experiencias el sujeto es el partido o el líder supremo. El infalible. Quienes venimos de la experiencia marxista/maoísta sabemos algo de eso. Los sujetos nunca fueron campesinos de carne y hueso sino el Gran Timonel, el *Libro Rojo* (¿que era verde?) o la dirección superior. Para ellos, la gente común, la gente a la que nos referimos siempre como “masa”, era solamente una materia blanda moldeable por la dirección y/o la línea correcta. En la masa

nunca había personas, no había viejos que se llamaran Antonio o niñas de nombre Patricia. No había hombres y mujeres verdaderos con pensamientos, tradiciones, identidades, con las que era posible dialogar para aprender de ellas. Los escasos nombres propios que aparecen en los cuentos del Gran Timonel son extranjeros o bien dirigentes de las alturas. Nunca el común, nunca el abajo.

Fue así que nos dedicamos a seguir los pasos de los “grandes”, de los verdaderamente importantes, de los jefes históricos (varones, ilustrados, hábiles en manejar la jerga correcta). Cada frase de los dirigentes era leída y releída hasta sacarle algún sentido extraordinario. Cada gesto era estudiado, cada fotografía escudriñada hasta el paroxismo. El ejercicio de mirar siempre hacia arriba nos embotó la capacidad de ver, de escuchar, de sentir las alegrías y los dolores de los de abajo. De los que carecían de un discurso pulido y no frecuentaban los lugares del poder. Ellos y ellas eran tan invisibles para los “revolucionarios” como lo fueron para los funcionarios imperiales (si me extiende en esta tradición no es porque sea excepcional, sino porque duele, lastima y mantener vivo ese dolor es la única forma que conozco para no repetirlo).

Esa penosa tradición llega hasta nuestros días y asume formas mucho más refinadas y corteses, impersonales y científicas. Entre los académicos: cifras y datos objetivos que esconden a los seres humanos detrás de gráficos y estadísticas. ¿No hay algo en común entre todas las formas de hacer y de pensar que esconden el dolor humano?

Si, como dice Benjamin, es cierto que la vida cotidiana de los oprimidos es un “estado de excepción” permanente (para comprobarlo basta con ir a una comunidad indígena o a cualquier barrio pobre de infinitas periferias urbanas latinoamericanas), lo que no puede dejar de surgir es un imperativo ético. Ya no es posible pensar críticamente por fuera del estado de excepción, lejos del lugar donde se ejerce el poder desnudo de la violencia física. Para tomar distancia, para hablar en nombre de los de abajo han sido creadas las agencias para el desarrollo. En adelante, el pensamiento crítico nacerá en las condiciones que nos impone el estado de excepción. De otro modo no será un pensamiento ético.

Dirán que se pierde la distancia necesaria que conlleva el ejercicio de la crítica. No es así: nuestro deber es preguntarnos desde dónde y en qué circunstancias se habla, se piensa, se escribe. Hay dos opciones. O los de abajo son excusa para que otros hagan política y elaboren tesis, o el pensamiento se elabora en el trabajo comunitario con los abajos. “No queremos seguir siendo las escaleras de ustedes”, gritan los aymaras bolivianos a los políticos de arriba; a los de derecha, a los de izquierda y ahora también a los políticos “plurinacionales”, que es la última fauna nacida para parasitar los movimientos.

La mayor ambición que podemos tener los militantes, los pensadores, los escribientes, los que sea..., es dejar de ser lo que somos. Que los demás nos desborden, nos sobrepasen, que al volverse pensadores colectivos, escri-

bientes colectivos, militantes que mandan obedeciendo, “anulen el terreno de su realización”, como dice la carta a don Luis Villoro. ¡Qué alegría mayor que un pensamiento lanzado al viento llegue a encarnar en los más diversos colectivos, quienes lo amplifican, enriquecen y modifican hasta volver irreconocible su origen, al convertirse en patrimonio de todos y todas!

Ahí quedan algunas ideas desordenadas, escritas al calor de la rabia que provoca la impotencia de comprobar cómo la rebeldía de los pueblos intenta ser negociada en el mercado de los intereses geopolíticos.

Salú a los indígenas chiapanecos que nos enseñan que se puede vencer el miedo en colectivo.



Se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2013
en Altuna Impresores S.R.L., Doblas 1968.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina