

MOVIMIENTOS sociales

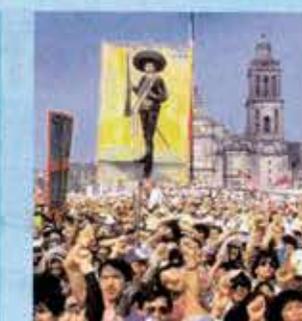
Guillermo Almeyra
Augusto Barrera
Magdalena Cajías
Sergio Cáceres
Claudia Espinoza
Álvaro García Linera
Rafael Loayza
Pablo Mamani
Karin Monasterios
Marc Saint-Upéry
César Soto
Pablo Stefanoni
Maristella Svampa

La emergencia plebeya en:

**Bolivia, México,
Argentina y Ecuador**

COLECTIVO

Entrevista con
Jacques Rancière



| | | | |
|---|----|---|----|
| Reponer una agenda de cambio por Pablo Stefanoni | 2 | Entre las ONGs, la “tecnocracia de género” y el anarco feminismo. El movimiento de mujeres por Karin Monasterios | 50 |
| ¿Qué son? ¿De dónde vienen? Los movimientos sociales por Alvaro García Linera | 4 | Latinoamérica Argentina: el devenir de los piqueteros por Maristella Svampa | 58 |
| Bolivia: una sociedad en movimiento. Mapa de los movimientos sociales bolivianos por Alvaro García Linera / Pablo Stefanoni | 12 | México: lo que se mueve tras la calma aparente por Guillermo Almeyra | 64 |
| Articulaciones ideológico culturales en los movimientos sociales. El poder de la memoria por Magdalena Cajías | 18 | Ecuador: el movimiento indígena, entre lo social y lo político por Augusto Barrera | 71 |
| Territorio y estructuras de acción colectiva. Microgobiernos barriales en El Alto por Pablo Mamani | 29 | Europa El movimiento internacional anticapitalista. Un nuevo fantasma recorre Europa por Sergio Cáceres | 78 |
| Frente a los grandes medios. Rumores y radios comunitarias por Claudia Espinoza | 33 | Crítica La mistificación de lo social por Marc Saint-Upéry | 83 |
| Movimientos sociales y etnicidad. La construcción de una identidad excluida por Rafael Loayza | 36 | Entrevista con Jacques Rancière Los hombres como animales literarios por Christian Delacroix | 92 |
| Pueblo, multitud y Asamblea Constituyente por César Soto | 43 | | |

Barataria es la revista trimestral de *El Juguete Rabioso*. El nombre lo hemos tomado de Cervantes y su *Quijote*, Barataria es la ínsula que efímeramente gobernó Sancho Panza.

EDITORES DE El Juguete Rabioso: Walter Chávez, Sergio Cáceres
DIRECTOR DE Barataria: Pablo Stefanoni
CONSEJO DE REDACCIÓN: Álvaro García Linera (Bolivia), Marc Saint-Upéry (Ecuador), Maristella Svampa (Argentina), Guillermo Almeyra (México)
COLABORADORES: Magdalena Cajías, Rafael Loayza, Claudia Espinoza, César Soto, Karin Monasterios, Pablo Mamani, Augusto Barrera, Sergio Cáceres

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN: Tomás Lizárraga
DISEÑO DE TAPA: Moisés Pacheco
LOGO: Mabel Mori (homenaje a Charles Loupot)
DIBUJO DE TAPA: Flavien Thieumel (*Le Monde Diplomatique*).
CORRECCIÓN: Soledad Domínguez
 © Editorial Malatesta. D.L.: 4-3-84-04
 ® Marca Registrada
 Queda prohibida su reproducción parcial o total

La redacción no devuelve los originales no solicitados, tampoco mantiene correspondencia sobre los artículos publicados. La revista no comparte necesariamente las opiniones firmadas de sus colaboradores. **DIRECCIÓN:** Av. 20 de Octubre 2255, Edif. Renacer, Sopocachi, La Paz.
 email: revista_barataria@yahoo.com.ar • Administración y Publicidad: (591) 2154044.

Reponer una agenda de cambio

Con *Barataria*, *El Juguete Rabioso* trata de responder a los desafíos intelectuales que propone el nuevo escenario político y social de la región

DURANTE LA DÉCADA del noventa nuestro continente se vio sometido a la imposición —con mayor o menor grado de consenso social— de un conjunto de políticas genéricamente denominadas “neoliberales”, las cuales contribuyeron a destruir el aparato productivo, el tejido social y la moral pública en la mayor parte de los países latinoamericanos. Fue un momento de retroceso del pensamiento crítico dentro de las ciencias sociales y de hegemonía de una visión institucionalista que introdujo en la política la racionalidad económica neoclásica, que naturalizaba las relaciones de dominación y borraba el carácter disensual y conflictivo de la política (“*There is not alternative*”, sintetizó la ex primer ministra británica Margaret Thatcher). Era la época del optimismo en las “reformas estructurales”, cuya contrapartida fue la crisis ideológica y organizativa de la izquierda política y social y de los “grandes relatos” que sostenían los diversos proyectos de emancipación social (1).

Sin embargo, luego de más de una década de “achicamiento del Estado”, varios representantes de las democracias vaciadas y elitarias de la región fueron corridos del poder por asonadas populares, entre ellos el ecuatoriano Jamil Mahuad, artífice de la dolarización; el argentino Fernando de la Rúa y el boliviano Gonzalo Sánchez de Lozada (2). Al mismo tiempo, el continente asistió a un

renovado ciclo de movilizaciones, caracterizado por el creciente protagonismo de los movimientos sociales, cuyas bases, plebeyas y excluidas, convocan a la sociedad a rediscutir las formas de vida en común y a democratizar de manera efectiva unas estructuras estatales corrientemente caracterizadas por la “colonialidad del poder”.

Este resurgimiento de la acción colectiva contenciosa se produjo paralelamente a un fuerte protagonismo de los movimientos campesinos e indígenas y de sectores urbanos apartados de la economía productiva. Luego del debilitamiento de las organizaciones obreras, producto de las transformaciones técnico-productivas operadas desde los años ochenta, los sectores subalternos han reformulado sus adscripciones identitarias, recreando sus estructuras de movilización y poniendo en circulación nuevos discursos y símbolos cohesionadores, sustentados en una suerte de “memoria explosiva”. Tal

es el caso de los movimientos indígenas en la región andina, en los que lo étnico funciona como la base de una alianza plebeya más amplia que combina formas tradicionales con formas modernas de hacer política; de los movimientos piqueteros en Argentina, que positivizaron una identidad negativa como la de desocupado; o de las juntas vecinales de El Alto, en las que obreros precarizados, ex mineros, trabajadores informales, cuentapropistas, etc. articulan diversas “memorias” e identidades, en alguna medida sintetizadas bajo la identidad de “vecinos”.

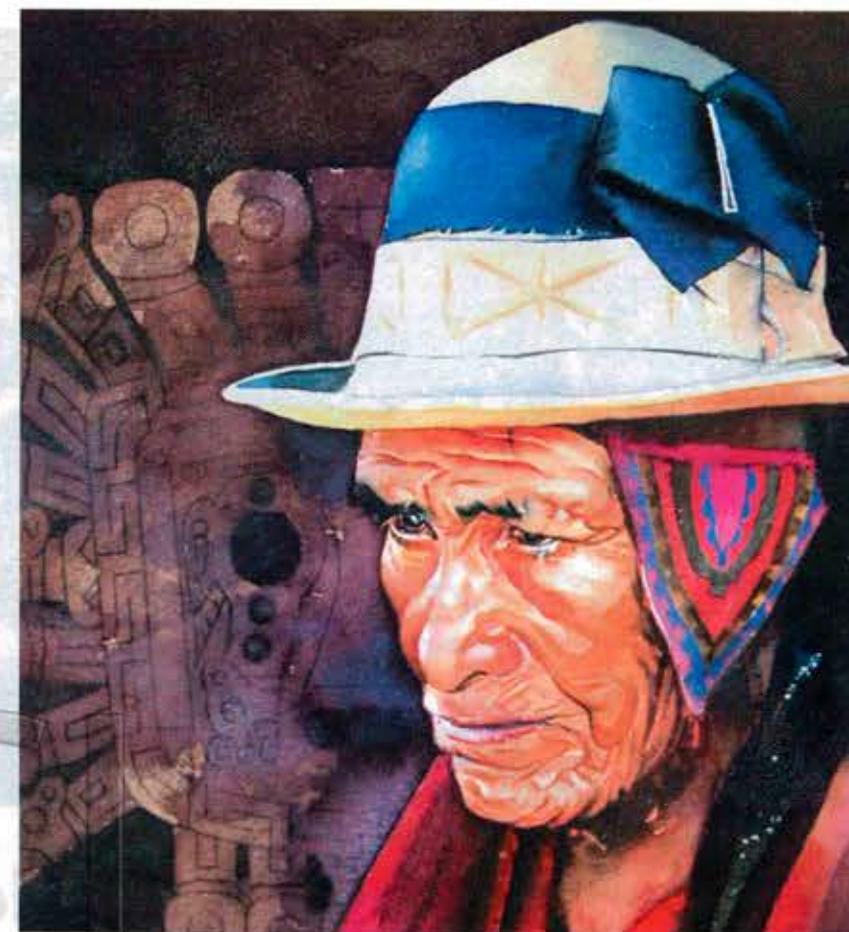
LA CRISIS DE LOS VIEJOS “territorios obreros” dio, así, lugar a nuevas territorializaciones, en las que los movimientos sociales arraigan su autonomía en espacios físicos recuperados o conquistados mediante largas luchas, abiertas o subterráneas. Estos “territorios desbordados” son el rasgo diferenciador más importante de los movimientos sociales latinoamericanos. La desindustrialización (a caballo de las dictaduras y las contrarreformas neoliberales) hizo entrar en crisis a los viejos movimientos, fragilizando sujetos que vieron evaporarse las territorialidades en las que habían ganado poder y sentido. La derrota abrió un periodo, aún inconcluso, de reacomodos, que se plasmaron, entre otros, en la reconfiguración del espacio físico. El resultado, en todos los países, aunque con diferentes intensida-

des, características y ritmos, es la re-ubicación activa de los sectores populares en nuevos territorios, ubicados a menudo en los márgenes de las ciudades y de las zonas de producción rural intensiva (3).

ESTAS TRANSFORMACIONES están dando lugar a grandes debates acerca de la productividad política y social de estos movimientos; de su capacidad efectiva para crear un “mundo nuevo” en los espacios de autonomía abiertos dentro del sistema, con nuevas prácticas y relaciones sociales, o de su capacidad para transformar el poder conquistado extrainstitucionalmente en poder estatal-institucional.

En gran medida, los movimientos sociales son “prisioneros” de sus propios éxitos. Con la deslegitimación de la agenda neoliberal, movimientos político-sociales indígenas, progresistas y de izquierda han ocupado —muchas veces de manera sorpresiva— espacios institucionales y responsabilidades de gobierno. Es el caso del Movimiento Pachakutik, en Ecuador, que llegó al poder en una efímera alianza con el coronel Lucio Gutiérrez; del MAS, en Bolivia, que quedó ubicado como la primera minoría parlamentaria; o del Partido de los Trabajadores (PT) en Brasil, que pese a las expectativas ha continuado con las políticas neoliberales. En todas estas experiencias, los nuevos desafíos han dado lugar a fuertes tensiones entre lo “político” y lo “social”, y entre las organizaciones sociales y las político-electorales, cuyas lógicas no siempre marchan en la misma dirección ni responden a temporalidades similares.

LA RELEVANCIA de estos temas nos motivó a iniciar el primer número de *Barataria* analizando los movimientos sociales en Bolivia y América Latina. Para ello, convocamos a un grupo de importantes intelectuales nacionales y latinoamericanos para que reflexionen y debatan sobre esta



MARIO CONDE

temática. Los siguientes números abordarán, con el mismo grado de profundidad, temas vinculados a la realidad política, social y cultural boliviana desde una perspectiva latinoamericana. En ese sentido, desde *El Juguete Rabioso* estamos tratando de responder a los desafíos que plantea el nuevo escenario político-social regional, con un formato que, sin descuidar la calidad de los artículos, no quede restringido al pequeño “mundo” intelectual, sino que sea un punto de encuentro plural para los sectores progresistas interesados en transformar la realidad boliviana en beneficio de la mayoría nacional. Estamos convencidos de que, después de dos largas décadas, los vientos de cambio soplan otra vez a favor de un proyecto sustentado en los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad social, como significantes constitutivos de una nue-

va agenda de cambio social.

- 1 Por ejemplo, en Bolivia, el economista Carlos Toranzo escribía: “Se asistió a una revolución institucional, cuando antes, más bien existía el hábito de mirar las revoluciones sociales y de insistir en la acción de los movimientos sociales. Y lo que se supone una diferencia todavía mayor, es que todos esos cambios institucionales han sido hechos, por lo general, desde arriba, desde el Estado, dentro del orden democrático, lo que no correspondía a la historia boliviana, habituada a transformaciones traumáticas, ‘revolucionarias’, emergentes de rebeliones sociales” (“Bolivia: década y media de cambios políticos y económicos”, en Roberto Bouzas, comp.: *Realidades nacionales comparadas*, Buenos Aires, Fundación OSDE, Grupo Editor Altamira, 2002).
- 2 Ver Carlos Gabetta: “La lección venezolana”, en *Le Monde Diplomatique*, edición boliviana, septiembre de 2004.
- 3 Raúl Zibechi: “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, en *Revista del OSAL, Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, enero de 2003.



¿Qué son? ¿De dónde vienen?

MOVIMIENTOS SOCIALES

Desde diferentes disciplinas se ha estudiado por qué la gente actúa colectivamente, cuáles son sus formas de lucha y en qué condiciones tienen éxito sus demandas. Este artículo recorre las principales escuelas que estudian a los movimientos sociales

Por Álvaro García Linera*

EN TÉRMINOS GENERALES, un movimiento social es un tipo de acción colectiva que intencionalmente busca modificar los sistemas sociales establecidos o defender algún interés material, para lo cual se organiza y coopera para desplegar acciones públicas en función

de esas metas o reivindicaciones.

A lo largo de su historia, las sociedades han presenciado múltiples maneras de desarrollo de estas acciones conjuntas intencionadas que han transformado los regímenes sociopolíticos y las instituciones del Estado. En la sociedad moderna,

como lo ha señalado Charles Tilly (1), buena parte de los procesos de democratización social y conquista gradual de los derechos de ciudadanía contemporáneos ha sido producida por la presencia de movimientos sociales, especialmente del movimiento obrero.

Los movimientos sociales — además de ser organizaciones expresivas de determinadas demandas y necesidades colectivas que las instituciones políticas formales (partidos políticos) no logran canalizar, ya sea porque no tienen la capacidad mediadora, porque no tienen contacto con la sociedad subalterna o porque están en contra de esa demanda— son también sistemas organizativos de participación social, de formación de discursos identitarios y de elaboración de propuestas capaces de afectar la arquitectura institucional de los Estados. En ese sentido, se puede hablar de manera más rigurosa de los movimientos sociales como actores colectivos plurales conformados por una variedad de organizaciones dotadas de intereses propios, que se proponen definir un objetivo común, un cambio social, cultural o político que permita que sus intereses sean reconocidos (2). Todo movimiento posee, entonces, al menos tres grandes componentes:

a) Una estructura de movilización o sistema de toma de decisiones, de deliberación, de participación, de tareas, de procedimientos, de jerarquías y mandos que hacen posible llevar adelante sus acciones públicas.

b) Una identidad colectiva y registros culturales que le permiten diferenciarse colectivamente, articular experiencias preexistentes, cohesionar a sus miembros, legitimar sus acciones, identificar a sus oponentes y definir sus demandas.

c) Unos repertorios de movilización o métodos de lucha mediante los cuales despliega públi-

camente su escenografía de acción colectiva para hacerse oír, reclutar adherentes y lograr sus metas.

Los movimientos sociales pueden tener como oponente y destinatario de su protesta a algún grupo particular de la sociedad (por ejemplo, el empresariado, los terratenientes), o a un valor o comportamiento general (por ejemplo, el "machismo"). Pero cuando los movimientos sociales tienen como objeto de sus peticiones a las autoridades políticas del Estado para promover en él cambios de determinadas políticas públicas, estamos ante movimientos con dimensión política y es posible diferenciar movimientos socio-políticos reivindicativos, que pretenden modificar sólo unos aspectos puntuales de la normativa estatal, y movimientos socio-políticos estructurales, que buscan tomar el control del Estado y promover un nuevo orden estatal.

El estudio de estos comportamientos colectivos ha sido abordado desde varias corrientes interpretativas de las ciencias sociales.

El marxismo clásico

Una de las primeras escuelas intelectuales en preocuparse por las luchas sociales, en sus momentos de radicalidad revolucionaria, ha sido el marxismo. Marx, Engels, Lenin y Trotsky participaron y escribieron abundantemente sobre los momentos revolucionarios que influyeron en el curso de la sociedad europea y mundial. La revolución de 1848-1850 fue la primera, y la única hasta ahora, que abarcó la totalidad de la medida geopolítica del capitalismo que hasta entonces era Europa (3), en tanto que la Revolución Rusa fue el intento más duradero (cerca de diez años) (4) de transformación sustancial de las relaciones capitalistas de producción en determinadas áreas de su economía.

Los aportes de Marx sobre el

desarrollo de los acontecimientos revolucionarios, son, hasta hoy, notables y por lo general desconocidos para muchos de los que proclaman políticamente ser sus seguidores. Si bien Marx se esforzó por estudiar estos momentos a partir del concepto de lucha de clases, esta categoría no fue nunca "aplicada" para explicar el curso de los sucesos, como si las clases existieran antes de su lucha. Por el contrario, era el curso de los sucesos, sus avances y retrocesos, lo que hace emerger a las luchas de clases como un resultado, con lo que las "luchas de clases" no explicaban la historia de la revolución, sino que eran las luchas en el momento de la revolución las que explicaban la formación fluida de las clases, y su composición histórica.

Marx introdujo la exigencia metodológica de estudiar las revoluciones, como épocas donde se condensa la historia, a partir de una plataforma de condiciones de posibilidad brindada por las características de la economía prevalente, pero su más destacado aporte sobre ese periodo es haber estudiado la autonomía de la política como campo, como escenario de posicionamientos y relaciones cambiantes entre esas posiciones. Así, los discursos políticos, las alianzas políticas, los métodos de lucha, las consignas, los liderazgos, los avances, retrocesos, limitaciones y audacias de cada uno de los grupos que se transforman incesantemente en el momento revolucionario, son explicados no por el cumplimiento de algún designio metahistórico, sino por el comportamiento de los otros grupos, de sus iniciativas, sus alianzas y luchas por preservar, ampliar, reformar o revolucionar el espacio de las correlaciones de fuerzas prevalentes en lo político y lo económico (5).

Resultan igualmente relevantes los aportes de Marx sobre el papel que juegan lo que hoy

* Sociólogo y matemático, autor de varios libros, entre ellos, *El retorno de la Bolivia Plebeya*, (autores varios), La Paz, Muela del Diablo, 2001. Docente de la UMSA.

El siglo rebelde, 1830-1930

Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly
Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997

El siglo rebelde,
1830-1930

Este libro es un clásico en los estudios de la protesta social y las acciones colectivas violentas realizados desde la sociología histórica. El marco geográfico y cronológico elegido responde a la necesidad de limitar la investigación a unos países en los que está bien documentado el tránsito de una economía básicamente agraria a otra industrial, así como el simultáneo desarrollo urbano.

Los autores describen conflictos sociales de varios tipos, explican su evolución histórica, discuten diversas interpretaciones y proponen un cambio de enfoque teórico basado en criterios políticos. En el enfoque desplegado, la industrialización y la concentración de poder en los distintos Estados configuraron a los contendientes y fijaron las condiciones de sus enfrentamientos. Al igual que en otros de sus trabajos, los autores toman largos períodos de análisis, a los cuales aplican el enfoque del *proceso político*, que hace hincapié en la estructura de oportunidades políticas. Es decir, cómo las diferentes características políticas e institucionales de los Estados nacionales en los que actúan los movimientos sociales contribuyen a moldear las formas de la acción colectiva.

6 → llamaríamos identidad y memoria colectiva en los comportamientos políticos de los pueblos. Sus textos dedicados a Irlanda, Polonia, la India, y en general a los pueblos colonizados, marcan una preocupación, que varió en el tiempo, por comprender el papel que juega la fuerza simbólica de la nación en la formación política de las colectividades oprimidas (6). En tanto, sus reflexiones sobre las revoluciones en España (1808-1843) están centradas en comprender cómo es que la experiencia de la dominación, las ritualidades y hábitos de la dominación, pese a las revoluciones políticas, son lo más profundamente enraizado en las personas; y más que las instituciones o la coerción, son las que a la larga más influyen en la inclinación histórica a la reconstitución de los viejos poderes (7).

← Lenin, por su parte, mediante

el estudio de las revoluciones de 1905 y 1917, hizo una de las topologías más sugerentes sobre las distintas etapas y los componentes que caracterizan a una revolución. Sus categorías de condiciones objetivas (crisis económica, debilidad institucional del Estado, estructuración de las clases revolucionarias), condiciones subjetivas (crisis política, división del bloque de poder, autonomía política de las clases subalternas, capacidad de movilización), crisis nacional-general (condensación de las anteriores determinaciones), situación revolucionaria (momento de definición del poder sobre la base de la fuerza coercitiva de las clases), insurrección, etc. (8) son unas regularidades de la acción colectiva que incluso hoy siguen siendo utilizadas como modelo explicativo para estudiar académicamente las revoluciones sociales del mundo (9).

Después de varias décadas en las que el marxismo fue reducido a una máquina ideológica para predecir revoluciones y a un teleologismo catastrofista del capitalismo, en el último tiempo está habiendo un renovado interés por desfosilizarlo y recuperar críticamente sus herramientas conceptuales. Los textos de Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi, que hacen una lectura de los ciclos y composición interna de los movimientos sociales en el siglo XX en relación con los ciclos de acumulación del "sistema-mundo" capitalista (10), o las reflexiones de Antonio Negri sobre la nueva composición del proletariado (multitud), y las características de sus luchas contra el biopoder (11) son esfuerzos por una renovación del marxismo para estudiar los comportamientos colectivos contemporáneos.

La escuela del estructural-funcionalismo

En gran parte, la sociología estadounidense sobre acción colectiva de mediados del siglo XX surgió en oposición a las lecturas deterministas del comportamiento colectivo centradas exclusivamente en la lucha de clases. Uno de estos aportes vino de la llamada Escuela de Chicago, compuesta por investigadores agrupados en torno a lo que fue llamado el "interaccionismo simbólico". Desarrollando los aportes de Herbert Blumer (12), esta corriente intelectual se centró en el papel de los significados variables que eran capaces de reproducir las personas y con los cuales organizaban contingentemente su comprensión y su acción en el mundo.

Pero quien sí construyó un complejo esquema interpretativo de la acción colectiva fue Neil Smelser. Apoyándose en las categorías de Talcott Parsons sobre el sistema de valores y normas en la

estabilidad de un sistema social (13) Smelser buscará responder al por qué surgen los conflictos sociales (14). Considerará cuatro determinantes: a) La conductividad estructural, que es la existencia de cierto tipo de instituciones que por su función son capaces de propiciar, en un momento dado, tensiones y peligros que empujan a la gente a actuar colectivamente. b) La tensión estructural, que es una lesión en los valores sociales, que son los organizadores de la conducta de la gente; y en las creencias generalizadas que permiten dar sentido de estabilidad en momentos de ambigüedad e incertidumbre generada por la tensión estructural. c) Los factores precipitantes, que son sucesos que crean la sensación de urgencia para actuar. Y d) la movilización de los participantes, que requiere la presencia de algún tipo de liderazgo, la existencia de recursos y una cierta institucionalidad de los adherentes que permita organizar su movilización. Poco después, siguiendo los pasos de Smelser, Ted Gurr (15) introdujo el tema de la frustración relativa como un elemento provocador de tensiones desencadenantes de movilizaciones. Al diferenciar entre frustración de satisfacción de expectativas en declive, frustración de aspiraciones crecientes y frustración progresiva (cuando se combinan expectativas crecientes y satisfacción decreciente) mostró que la regular separación que existe entre las satisfacciones esperadas y los resultados reales obtenidos puede pasar el umbral de tolerancia y generar un espacio de disponibilidad para la protesta colectiva. Dependiendo de la tradición o memoria de conflicto que tenga la colectividad "agraviada", la frustración podrá convertirse en movilización o simple insatisfacción individualizada.

Mas allá de las críticas que se ha hecho a estos aportes sobre la

ausencia de investigación empírica o su apego a la explicación de los impulsos a la acción por motivos centrados en la emotividad de los sujetos, ellos tuvieron la virtud de llamar la atención sobre el papel de las creencias, de las ideas y representaciones que tienen las personas para comprender la acción. En momentos en que prevalecían lecturas deterministas y "objetivistas" del comportamiento social, la focalización de las estructuras "simbólicas", expresadas mediante el lenguaje, permitió llevar la atención hacia el mundo simbólico de la sociedad y su función performativa.

Teoría de la "acción racional"

Publicada en 1968, la obra de Marcus Olson marcó otro giro en las investigaciones sobre movimientos sociales (16). Sin mucha novedad en cuanto a las características internas del movimiento, Olson introdujo la racionalidad económica, por lo general estudiada en el ámbito de la economía de empresas, al terreno de la movilización. Propuso que los movimientos sociales deberían ser vistos como empresas de movilización en las que los participantes se incorporan por un cálculo de costos y beneficios que puede brindar la asociación en algún terreno de sus necesidades y expectativas.

La asignación de una racionalidad económica a todos los participantes de un movimiento estuvo consciente de una paradoja: si todos actuaban de esta manera en el momento de asociarse, es mucho más rentable esperar que otros se movilicen para luego disfrutar de los frutos conseguidos sin haber actuado; pero si todos pensaran de la misma manera, según el supuesto del *homo economicus*, nadie se movilizaría. Para salir de esta contradicción con la realidad que mostraba que sí había movimientos sociales, Olson planteó la exis-

tencia de "incentivos selectivos" que benefician a los segmentos dirigenciales y de activistas del movimiento. Entonces, la acción colectiva se justifica por un doble cálculo instrumental: primero, por la obtención de un beneficio colectivo para todos los movilizados y, segundo, por la presencia de una competencia interna por los beneficios selectivos o extraordinarios que brinda la asociación a quienes tienen la posibilidad de conducir el movimiento (viajes, remuneraciones, servicios, etc.).

Posteriormente, se ha hecho muchas críticas a este economicismo de la movilización por no haber considerado los aspectos simbólicos de la acción (identidad, reconocimiento, memoria, etc.) que explican formas de participación colectiva no instrumentales; sin embargo, no deja de ser importante la preocupación olsoniana por la acción racional con apego a medios y fines que siempre está presente en todo movimiento. Esto permite tener una visión menos romántica y principista de la acción colectiva y exige ver el sistema de apuestas, materiales y simbólicas (desde el reconocimiento hasta la justificación moral) que, sin explicarlo todo, siempre están presentes en cualquier experiencia organizativa de movilización que requiere esfuerzo en tiempo y recursos de los participantes.

Escuela de la movilización de recursos

Para encontrar regularidades estructurales en las revoluciones que vayan más allá del libre albedrío y de las motivaciones de valor del "interaccionismo simbólico", desde los años setenta, Charles Tilly, Mayer Zald, Anthony Oberschall y otros, centraron su preocupación en la articulación de factores que, ya sean de corte económico, político o cultural, vuelven eficaz una movilización por el cam- → →

bio del poder político. Su preocupación no es tanto responder por qué se movilizan las personas sino cómo y con qué, y los determinantes del triunfo y del fracaso de la acción.

En este escenario, las tensiones y el conflicto presentes en las estructuras sociales (industrialización, formación de elites, urbanización, migración, etc.) son el presupuesto fundamental que explica los movimientos que no se despliegan por etapas evolutivas (paso de la racionalidad tradicional a la moderna o del autoritarismo a la dominación racional, etc.).

A decir de Tilly, los movimientos sociales más que un conglomerado estable y organizado de personas, son procesos; más que grupos, son agrupaciones y actuaciones que se rebelan intermitentemente, como los dragones "que viven continuamente en alguna parte de la clandestinidad social y surgen recurrentemente" (17). En este proceso, la estructura de recursos se conforma con las interacciones entre las personas, los medios que les permiten movilizarse e implicarse en la acción colectiva (organización, sistema de redes, grupos informales).

La obra de Oberschall ha incorporado otros elementos que completaron este tipo de análisis. En particular, la naturaleza del vínculo dentro del grupo (de tipo tradicional, estratificación compleja, etc.), sumada a las relaciones que guarda el colectivo movilizado con los grupos de poder, completa un cuadro de "capital de medios de movilización", que es el potencial disponible que, llegado el momento y las estrategias del movimiento, puede ser movilizado.

Pese a que a esta corriente interpretativa se le ha criticado la ausencia de explicaciones sobre el motivo de las sublevaciones sociales y la relativa ausencia del papel de las estructuras simbólicas en la motivación de la movilización, su

aporte ha permitido fijarse en el conjunto de medios y recursos que históricamente están disponibles en un momento dado, habilitando un espacio de posibilidades acotadas, de las distintas variantes organizativas, formales e informales (amistad, parentesco y otras comunidades de memoria) de las que dispone la población y el papel de las estrategias, culturalmente definidas, emprendidas por los dirigentes y las autoridades para utilizar en beneficio propio esas potencialidades existentes.

Teoría de los "nuevos movimientos sociales"

En los años setenta y ochenta, Alain Touraine elaboró una teoría de la acción social en la que los movimientos sociales son uno de sus ejes, en tanto alternativas a la dominación de la modernidad, desplegando una crítica radical al funcionalismo (Durkheim) y al estructural-funcionalismo al cual calificó de conservador. Al diferenciar entre el actor (individual o colectivo) que no emprende ninguna acción social transformadora y el sujeto que sí tiene esa capacidad, Touraine coloca los movimientos sociales como sujetos portadores de tres componentes: identidad (la definición de sí del colectivo movilizado), oposición (adversario relacional del movimiento) y totalidad (sistema de acción histórica en la que se da el movimiento).

Esto hace de los movimientos sociales unos procesos constructores de identidades sociales que modifican el escenario de las correlaciones de fuerzas en una sociedad. Si se considera que la sociedad actual ha pasado del industrialismo, basado en la explotación de las clases, al posindustrialismo, fundado en la alienación tecnológica del trabajo, los movimientos sociales serían las reacciones a la creciente programación de los terrenos de la vida social (consumo, educación,

información, etc.). Ahora bien, según Touraine, existen varios tipos de acción colectiva: a) residuales, que son aquellos que no son tratados por las instituciones, b) radicales, que buscan revolucionar las instituciones mediante el uso de la violencia y c) los que él denomina propiamente como "movimientos sociales", que apuntan a modificar la utilización social de recursos en nombre "de orientaciones culturales aceptadas en la sociedad considerada" (19). De esta manera, la teoría de Touraine está dirigida a entender aquel tipo de movilizaciones que ya no se funda en las luchas de clases centradas en la explotación, la propiedad de riquezas materiales y el control de los niveles de decisión política, sino que tienen intenciones reformistas, resisten al control e intervención estatal y son susceptibles de ser tratadas por las instituciones.

Se trata, ciertamente, de una segmentación arbitraria, bastante eurocéntrica y sostenida en la flexibilidad de la institucionalidad dominante, que olvida que esa institucionalidad y lo "socialmente aceptado" son fruto de una correlación de fuerzas históricas; que la definición de lo "democrático" es igualmente una arbitrariedad resultante de esa correlación y que muchas veces, los "movimientos radicales revolucionarios" pelearon por la "democracia" volviendo insostenible cualquier pretensión de erigir a un juez imparcial y distinto capaz de definir de manera esencialista lo que la sociedad habrá de considerar para siempre como lo "democrático".

Dentro de la misma escuela, pero trabajando otros temas, Alberto Melucci (20) priorizará la importancia identitaria en la existencia de los "nuevos movimientos", que los aleja de la preocupación "del poder estatal". Según Melucci, la identidad define un tipo de movimiento social democratizador dirigido al reconocimiento

social cuya virtud es reformular las estructuras cognitivas y emocionales de una sociedad.

Desde su aparición, a la escuela toureniana se le ha criticado sobre todo que muchas características de "lo nuevo" en realidad ya estaban presentes tiempo atrás, aunque no motivaban la preocupación de los investigadores; que los objetivos materiales siguen siendo fuente de conflicto; que muchas veces los discursos "no clasistas" (étnicos, culturales, éticos, etc.) de los sujetos son modos de representación de posiciones objetivamente clasistas y que hay muchos "nuevos" movimientos que siguen luchando por el poder del Estado (por ejemplo, los movimientos indígenas de América Latina, en Ecuador y Bolivia). Con todo, y si bien es una teoría poco utilizada en las investigaciones actuales, su preocupación sobre el papel de la identidad y la politización del espacio público son sugerencias analíticas que serán recogidas por las investigaciones recientes.

Teoría de las estructuras de movilización

En la actualidad, nuevamente la sociología estadounidense es la que más está influyendo en los estudios de movimientos sociales en el mundo. Sobre la base de la escuela de la "movilización de recursos" y los aportes de otros investigadores, se han desarrollado tres grandes corrientes de investigación: la escuela de las estructuras de movilización, la de las "oportunidades políticas" y la de los "marcos interpretativos". Aunque hay una tendencia a articular las tres miradas en la investigación de los movimientos sociales, las vamos a resumir por separado.

La teoría de las estructuras de movilización estudia las variables organizativas y los mecanismos mediante los cuales la gente puede

Movimientos sociales. Perspectivas comparadas
Editado por Dough McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald
Madrid, Istmo, 1999 (1996)



Los editores compilan en este libro un conjunto de trabajos de especialistas europeos y estadounidenses en movimientos sociales, que dan un panorama amplio de los actuales enfoques para estudiar la acción colectiva. Dichos trabajos se centran en tres factores generales que —según estas teorías— afectan el surgimiento y desarrollo de dichos movimientos: *oportunidades políticas, estructuras de movilización y procesos de creación de marcos interpretativos*. Uno de los desafíos que plantea este libro es articular estas tres dimensiones —normalmente trabajadas por separado— en el estudio de experiencias concretas de acción colectiva; tanto en relación al origen de un movimiento social como a su difusión y a las formas adoptadas con el paso del tiempo.

movilizarse e implicarse en la acción colectiva (21). Para ello, se analizan las redes de sociabilidad voluntaria que sostienen a un movimiento, las infraestructuras organizativas de que se dispone para tomar decisiones y ejecutarlas, la relación entre estas capacidades con las decisiones gubernamentales, etc. Un aporte básico de esta escuela es el estudio referido a los núcleos socioculturales cotidianos de micromovilización, sobre cuyo soporte organizativo se pueden levantar posteriormente grandes movilizaciones colectivas.

Parte de las estructuras de movilización son los repertorios de protesta, referidos a los medios que el movimiento emplea para hacer conocer sus demandas e influir en los sectores adversarios; entre los repertorios es posible distinguir varias generaciones para diferenciar el carácter local de los procedimientos, el enemigo al cual se dirigen y la autonomía del movimiento. Igualmente, la palestra de movilización permitirá diferenciar entre medios institucionales y no institucionales que dependen mucho de los "colectivos de memoria" que se agrupan en la acción

colectiva, de los patrones históricos de movilización de la región y de los potenciales aliados a quienes se busca convocar.

En esto, Tilly ha propuesto diferenciar repertorios reactivos y proactivos de la movilización (22). Los primeros se relacionan con acciones de protesta dirigidas a resistir la intromisión de fuerzas externas en el control de recursos colectivos, en tanto que los segundos buscan la conquista de algún derecho que no existía anteriormente. Otro tema de preocupación de esta corriente es el devenir del movimiento que, dependiendo de su composición interna, del grado de receptividad del sistema de gobierno y de los objetivos, podrá institucionalizarse, priorizar la prestación de servicios remunerados a sus miembros o bien acentuar los incentivos sociales de solidaridad con los sectores sociales de base. →→→

➔ Oportunidades políticas

Esta escuela relaciona el surgimiento de los movimientos sociales, su trayectoria y eficacia con los cambios en la estructura institucional y en las relaciones informales de poder de un sistema político nacional dado. Por lo general, el régimen político de un país está en permanente cambio regular; sin embargo, hay momentos en que estos cambios se producen de manera abrupta o afectan la estabilidad institucional o el sistema de alianzas de los sujetos políticos. Se abren entonces "oportunidades políticas" que emiten señales que pueden ser percibidas por otros agentes sociales y que los animan a utilizar recursos disponibles para levantar un movimiento.

Estas oportunidades pueden ser medidas a partir de tres grandes ejes:

a) La apertura del sistema político institucional, que permite que haya una mayor o menor receptividad a las demandas, no sólo por parte del gobierno sino de la sociedad, que legitimará o se mantendrá distante de ellas.

b) La capacidad coercitiva del Estado, entendida no sólo como medios de coerción sino como tolerancia social a la violencia estatal. Dependiendo de esto, los Estados tendrán mayor capacidad de canalizar expectativas o de rechazarlas, lo cual podrá formar espacios de acumulación de demandas susceptibles de desbordar las instituciones no bien se manifieste una debilidad gubernamental o una crisis en su capacidad de coerción.

c) La fragilidad o solidez de las alianzas gubernamentales que catalizarán e incluso podrán apuntalar movilizaciones con el afán de lograr un mejor posicionamiento en el esquema de poder de las elites.

Si bien las oportunidades, por lo general, resultan de actitudes o fisuras de los sistemas institucio-

nales de poder, recientemente McAdam y Sidney Tarrow (24) han propuesto el concepto de "descertificación", para referirse a la importancia que tiene el aval de determinados grupos de elite local o nacional para infundir legitimidad y perspectivas de reconocimiento. Igualmente, hay ocasiones, especialmente iniciado ya un movimiento social, en que él mismo es capaz de abrir nuevas oportunidades al poner al descubierto debilidades gubernamentales anteriormente escondidas o hallar aliados, dentro del Estado y fuera de él. Esto le permite al movimiento social amplificar su capacidad de presión y alienta nuevas acciones del grupo inicialmente movilizado, como también, por "efecto de imitación" y de eficacia, de otros grupos anteriormente inactivos. A su vez, las oportunidades políticas habilitan espacios de respuesta de parte de las autoridades, que pueden utilizar un pretexto o aprovechar un paso mal dado por el movimiento para reprimir a la totalidad de las acciones sociales, radicales y moderadas, endureciendo y reposicionando el bloque de poder estatal.

Marcos interpretativos

Retomando los principales aportes del interaccionismo simbólico (Blumer, Erving Goffman), la teoría de los marcos interpretativos hace referencia a los significados compartidos, las estructuras simbólicas y los esquemas cognitivos que organizan la percepción y la dirección de la acción colectiva (25).

Por lo general, los marcos son estrategias conscientes de grupos de personas para significar la realidad y dotar continuamente al movimiento de esquemas referenciales de acción. Se trata de la construcción de formas compartidas de considerar el mundo y a sí mis-

mos que legitimen y muevan a la acción colectiva. Ello requiere una capacidad de diagnóstico del problema que afecta al colectivo, una definición de quiénes son los componentes actuales y potenciales del movimiento, la justificación moral de la acción, la identificación de injusticias, de "culpables", y de las posibilidades de triunfo.

Un componente central que recorre estas construcciones simbólicas es, sin duda, la injusticia; pues la fuerza moral de los adherentes es, con mucho, el primer recurso colectivo; que luego puede habilitar otros de tipo material y político. Ahora bien, en esta formación de creencias movilizadoras que convierten a los movimientos sociales en maquinarias sociales de producción de significaciones de la sociedad, la "resonancia" de los marcos (vinculación a los saberes populares sedimentados y al *stock* cultural convocado) puede contribuir a la eficacia de los discursos y rituales sociales escenificados.

Si bien todo movimiento necesita recurrir a la sintonía con los valores portados por los adherentes y simpatizantes, que permiten una credibilidad y fidelidad narrativa de los marcos, en la medida en que sólo puede haber movimiento en tanto se enfrenta a creencias dominantes que han inhibido la movilización, todo movimiento social tiene como requisito una "liberación cognitiva", que legitime la acción colectiva; y sólo lo puede hacer impugnando y, llegado el caso, reemplazando las ideas dominantes conservadoras sobre un tema por las propuestas por el movimiento. Para ello, los repertorios simbólicos del movimiento (discursos, rituales, escenificaciones colectivas, etc.) visibles en la propia acción colectiva y los medios de comunicación, se convierten en elementos centrales del análisis.

El aporte boliviano

Bolivia es un país privilegiado por la presencia de una amplia gama de movimientos sociales y numerosos estudios sobre éstos, aunque con escasa producción de esquemas teóricos capaces de cimentar una sólida escuela interpretativa.

Existen notables aportes historiográficos de las movilizaciones (Siles, Condarco) (26), historiográfico-interpretativos (Rivera, Lehm, Patzi, Gordillo) (27), descriptivos (Calderón, Lazarte, Crespo, Mamani) (28) o ideológico-descriptivos (Lora) (29), pero, en sentido estricto, aún hay poca sociología de los movimientos sociales y construcción conceptual.

Con todo, en el terreno de la teoría de la acción colectiva, René Zavaleta ha planteado la diferenciación de la movilización social del proletariado boliviano en función de sus sistemas organizativos internos y de sus proyectos y alianzas (forma clase, forma masa y forma multitud) (30). Debido a las movilizaciones de los últimos años, también se ha hecho algunos aportes. Luis Tapia ha propuesto diferenciar un movimiento social, en el sentido clásico del término, de un "movimiento societal" (31), que sería la movilización de una estructura social entera, como la conformada por las comunidades indígenas, en tanto que Álvaro García Linera, además de realizar una propuesta conceptual de la constitución de la condición obrera (como suma de composiciones económicas, políticas, organizativas y simbólicas), ha realizado una tipología de las distintas estructuras organizativas y simbólicas de las movilizaciones contemporáneas (forma sindicato, forma multitud, forma comunidad, forma muchedumbre) (32).

- 2 Anthony Oberschall: *Social Conflict and Social Movements*, N.J., Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973.
- 3 Jorge Veraza: *Revolución mundial y medida geopolítica de capital*, México, Itaca, 1999.
- 4 Charles Bettelheim: *Las luchas de clases en la URSS*, México, Siglo XXI, 1979.
- 5 Karl Marx: "Las luchas de clases en Francia, 1848 a 1850", "El 18 brumario de Luis Bonaparte", en Marx y Engels: *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1974. Revisar también los valiosos textos presentes en Marx y Engels: *Las revoluciones de 1848*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- 6 Karl Marx y Friedrich Engels: *Imperio y Colonia. Escritos sobre Irlanda*, México, FyP 1979; y *Sobre el colonialismo*, México, FyP, 1979.
- 7 Karl Marx y Friedrich Engels: *La revolución en España*, Moscú, Progreso, 1974.
- 8 Vladimir I. Lenin: *Obras completas*, Moscú, Progreso, 1986. Ver también las observaciones de Antonio Negri: *La fábrica de la estrategia*, Madrid, AKAL, 2004.
- 9 Charles Tilly: *Las revoluciones europeas, 1492-1992*, Crítica, Barcelona, 2000.
- 10 Immanuel Wallerstein, Terence K. Hopkins y Giovanni Arrighi: *Movimientos anti-sistémicos*, Madrid, AKAL, 1999.
- 11 Antonio Negri: *La forma Estado*, Barcelona, AKAL, 2004; *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Madrid, Paidós, 2004; Antonio Negri y Michael Hardt: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- 12 Herbert Blumer: *Symbolic Interactionism*, Prentice-Hall, N.J., Englewood Cliffs, 1969.
- 13 Talcott Parsons: *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Madrid, IEP, 1966.
- 14 Neil Smelser: *Teoría del comportamiento colectivo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- 15 Ted Gurr: *Why Men Rebel?*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- 16 Marcus Olson: *The Logic of Collective Action*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.
- 17 Charles Tilly: "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas", en *Sociológica*, 28, México, UAM-A, 1995.
- 18 Alain Touraine: *La producción de la sociedad*, México, UNAM-IFAL, 2000.
- 19 Alain Touraine: *Diálogos*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- 20 Alberto Melucci: *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El colegio de México, 2002.
- 21 Louis Kriesberg (Ed.): *Research in Social Movements: Conflicts and Change*, Greenwich Connecticut, JAI Press, 1980. Doug McAdam y John D. McCarthy, "Social Movements", en Neil Smelser (Ed.): *Handbook of Sociology*, Newbury Park, Sage, 1988. En castellano existen tres compilaciones sobre las tres escuelas teóricas: Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald: *Movimientos sociales, perspectivas comparadas*, Madrid, ISTMO, 1999; Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (Editores): *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural*, Valladolid, Trotta, 1998; Enrique Laraña y Joseph Gusfield: *Los nuevos movimientos sociales, de la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 1994.
- 22 Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly: *El siglo rebelde, 1830-1930*, Zaragoza, Prentice-Hall, 1997.
- 23 Sidney Tarrow: *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 1997. McAdam, Donatella, Op. cit.
- 24 Doug McAdam, Sidney Tarrow y Charles Tilly: *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, 2001.
- 25 David Snow y Robert Benford: "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization", en Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi and Sidney Tarrow (eds): *From Structure to Action. Social Movement Participation Across Cultures*, JAI Press, Greenwich, 1988.
- 26 María Eugenia del Valle: *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781-1782*, La Paz, Don Bosco, 1990; Ramiro Condarco Morales, *Zairate, el temible Willka*, La Paz, Talleres Gráficos Bolivianos, 1965.
- 27 Silvia Rivera: *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*, La Paz, Hisbol, 1986; Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales en la amazonía boliviana*, AFOCB-CIDDEBENIOXFAM, Santa Cruz de la Sierra, 1999; Félix Patzi: *Insurgencia y sumisión: movimientos indígenas-campesinos (1983-1998)*, Comuna, La Paz, 1999; José Gordillo: *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, La Paz, Procec-Plural-UMSS, 2000.
- 28 Fernando Calderón: *Movimientos sociales y política*, México, Siglo XXI, 1995; Jorge Lazarte: *Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia*, La Paz, ILDIS, 1988; Carmen Peredo, Oscar Crespo, Omar Fernández: *Los regantes de Cochabamba en la guerra del agua*, Cochabamba, CESU, 2004; Pablo Mamani: *El rugir de las multitudes*, La Paz, Aruwiwiri-Yachaywasi, 2004.
- 29 Guillermo Lora: *Historia del movimiento obrero boliviano*, 4 tomos, La Paz, Los Amigos del Libro, 1980.
- 30 René Zavaleta: "Forma clase y forma multitud en el proletariado boliviano" en *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI, 1983.
- 31 Luis Tapia: *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES-UMSA-Muela del Diablo, 2002.
- 32 Álvaro García Linera: *La condición obrera*, La Paz, IDIS-Comuna, 2002; "Sindicato multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia", en AA.VV.: *Tiempos de rebelión*, La Paz, Comuna, 2001.

1 Charles Tilly (ed.): *Citizenship, Identity and Social History*, N.Y., International Review of Social History Supplements, 1996.

Bolivia: UNA SOCIEDAD EN MOVIMIENTO

Por Álvaro García Linera / Pablo Stefanoni

DESDE 2000, Bolivia ha sido un escenario privilegiado de la acción colectiva y de la emergencia de movimientos sociales. Dicha acción articula elementos novedosos con fuertes tradiciones sedimentadas en la memoria histórica del movimiento popular boliviano. Entre los primeros podemos mencionar la forma de organización flexible y contingente que tomó la agregación de los sectores afectados por las políticas neoliberales aplicadas desde mediados de los años ochenta (por ejemplo la Coordinadora del Agua o la del Gas) frente a la forma de agregación más orgánica y estable promovida durante cuatro décadas por la Central Obrera Boliviana (COB). Los movimientos descritos en el mapa –sostenidos mayoritariamente en una cultura sindical-comunitarista– han mostrado una fuerte capacidad para visibilizar sus demandas, mayoritariamente de carácter reivindicativo y, eventualmente, de tipo estructural.

En la última década se observa una emergencia de la etnicidad (como elementos socioculturales, históricos, territoriales y simbólicos) que constituye un factor de cohesión identitaria de primer orden y ha contribuido a estructurar poderosos marcos de movilización. Mientras que la “indianización” de los movimientos sociales en el oc-

cidente del país se realizó bajo la fuerte irradiación discursiva del nacionalismo aymara, en el oriente tuvieron más peso la Iglesia y las ONGs, como “intermediarios culturales” que revitalizaron identidades indígenas demográficamente minoritarias y enclavadas en entornos sociales adversos, controlados por las elites empresariales y políticas tradicionales.

Si bien se mantiene vigente la cultura “sindicalista” de los sectores subalternos bolivianos, la Central O Boliviana –otrotra caja de resonancia e instancia de legitimación de proyectos políticos en disputa– ha experimentado un fuerte declive. La COB se transformó en el recuerdo de antiguas certidumbres organizativas que, en coyunturas como octubre de 2003, puede desempeñar circunstancialmente un papel de articulación de movimientos dispersos, pero está lejos de haber recuperado su papel “histórico”, como algunos sectores de la izquierda quisieron ver.

El nombre de sindicato en Bolivia trasciende ampliamente el sentido corriente del término (en tanto defensor del valor de la fuerza de trabajo) y cumple funciones de poder en las comunidades. Desde el sindicato los mineros cogobernaron con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en los años posteriores a la Revolución Nacional de 1952; y en el ca-

so de los campesinos, detrás del nombre “sindicato” se “ocultan” instituciones que en muchos casos se superponen con las instituciones originarias (*ayllus*) y corrientemente constituyen organismos de poder con funciones estatales en las comunidades: maquinarias territoriales, sociales y, en los últimos años, electorales.

Resulta interesante interrogarnos en qué medida, pese a su radicalidad, los movimientos sociales bolivianos se constituyeron y actúan en función de la oferta política, institucional y simbólica del Estado (como se visualiza en el mapa, el Estado es el principal sujeto de interpelación por parte de dichos movimientos); Estado que en Bolivia asumió características de botín de los partidos políticos tradicionales y principal redistribuidor informal y clientelar de recursos.

En los movimientos sociales de los últimos años –y especialmente en octubre de 2003– puede visualizarse la articulación de una perspectiva nacional-popular, que destaca la dimensión clasista, con otra en la que se despliega la resistencia a las relaciones de dominación neocoloniales, que han ido cambiando de formas pero aún persisten en el país.

Esta última perspectiva está presente en el movimiento katarista-indianista de los años setenta, que

denunció el carácter racializado de la estructura del Estado y la sociedad bolivianos. Nuevas camadas intelectuales aymaras y quechuas contribuyeron a reinventar al indio y a poner en circulación una contrahistoria que realza los hechos del pasado portadores de una fuerte carga de insumisión indígena frente al “colonialismo interno”.

El programa katarista fue parcialmente retomado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) a partir de 1998, cuando Felipe Quispe –quien estuvo cinco años en prisión por haber liderado el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) que promovía la “guerra de las comunidades”– llegó a la dirección de la central campesina.

Quispe fue una suerte de detonador de la insumisión indígena. Los bloqueos y cercos a La Paz de 2000 y 2001 (que retomaron repertorios propios de las rebeliones de Tupac Katari en el siglo XVIII) y sus puestas en escena frente a las elites *q'aras* (blancas), contribuyeron a reconstruir la autoimagen de poder de los sectores indígenas. La etnificación de los marcos interpretativos promovida por la CSUTCB asume la identificación de las elites con los “blancos” y fortalece la cohesión interna del movimiento, en un contexto de crisis de las anteriores identidades de clase. Los bloqueos, desde esta perspectiva, serán leídos como un “cerco a la casta dominante”; y en gran medida, como sostiene Luis Tapia, constituyen movimientos “societales”, ya que son las estructuras que organizan la vida social de la comunidad las que se desbordan y se ponen al servicio de la rebelión.

En paralelo a la emergencia de lo indígena, los cocaleros, en sus enfrentamientos a las políticas erradicadoras de sus cultivos, fueron creando una identidad parcialmente separada del resto del movimiento campesino boliviano. En el marco de la mencionada matriz sindical que organiza el mundo po-



pular boliviano, los cocaleros crearon el instrumento político de las organizaciones sindicales campesinas en el congreso Tierra y Territorio reunido en 1995. Surgió así la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), que luego de una serie de divisiones dio origen al Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP), cuya sigla electoral es el Movimiento al Socialismo (MAS).

El MAS ha retomado en gran medida significantes característicos del nacionalismo revolucionario de los años cuarenta y cincuenta. Especialmente el clivaje nación/antinación, el antiimperialismo (fundamentalmente antiestadounidense) y la perspectiva nacionalizante sobre los recursos naturales, aunque ya no se trata de pensar una nación homogeneizada y mestiza sino diversa y multicultural. En un contexto internacional de explosión de identidades particularistas (culturales, étnicas y sexuales), los cocaleros –más cercanos a una matriz clasista heredera del sindicalismo campesino de los valles cochabambinos y del sindicalismo obrero de los mineros migrantes a las zonas de colonización– indianizaron su discurso y sus puestas en escena (utilizando símbolos andinos como la *wiphala* o destacando el carácter milenarista y sagrado de la hoja de coca). La política de militarización de las re-

giones cocaleras contribuyó a transformar a un movimiento cuyo principal reclamo es la “libre producción y comercialización de la hoja de coca” (una suerte de libertad de mercado) en uno de los principales actores sociales contra las políticas neoliberales en el país. Los resultados de las elecciones presidenciales de junio de 2002 mostraron la productividad de esta estrategia político-electoral que transforma el territorio en poder y se organiza desde lo sindical-comunitario: Evo Morales conquistó el segundo lugar, y el MAS, 35 curules en el parlamento.

El fracaso del neoliberalismo, que puso en evidencia los límites de la democracia representativa y de los partidos tradicionales, alentó un nuevo ciclo de acción colectiva, que visibilizó las fallas estructurales de la sociedad boliviana. Es el momento en que los movimientos sociales se presentan como opciones renovadoras del campo político. Son los bloqueos, las huelgas de hambre, las protestas violentas, –“instantes preparatorios” de la insurrección de octubre de 2003– los que, finalmente, darán lugar a las reformas económicas –nueva ley de hidrocarburos– y políticas –Asamblea Constituyente– emprendidas por el actual sistema político. Los movimientos sociales bolivianos y su accionar representan momentos exitosos de resistencia y lucha contra el modelo neoliberal, logrando imponer cambios trascendentales en la sociedad. Sin embargo, su fragmentación y la persistencia de una cultura corporativa y caudillista han impedido que sean estos movimientos quienes dirijan la agenda de cambio; y son las elites las que han tomado y aplicado las reformas, aunque vaciándolas de su contenido transformador. Así, pues, se sigue perpetuando aquella situación que René Zavaleta identificaba como una característica del espacio político boliviano: *la irresolución del poder*.

Mapa de los movimientos sociales bolivianos

| ORGANIZACIÓN | REIVINDICACIONES Y DEMANDAS | DESTIMATARIO | REFERTORIOS DE ACCIÓN | POSICIÓN ANTE EL ESTADO | IDENTIDAD | ADVERSARIOS | BASE DE MOVILIZACIÓN Y ZONA DE INFLUENCIA | ORGANIZACIÓN MATRIZ |
|--|---|---|--|--|--|---|---|---------------------|
| CENTRAL OBRERA BOLIVIANA (COB) Fundación: 1952 Líder: Jaime Solares | ECONÓMICO-SOCIALES: Aumento salarial, estabilidad laboral, demandas sectoriales POLÍTICO-REIVINDICATIVAS: Derogación del rs 21060 y de la Ley de Capitalización, nacionalización de hidrocarburos POLÍTICO-ESTRUCTURALES: Fin del neoliberalismo | Estado | Gestiones legales, marchas, huelgas de hambre, paro de actividades | Negociación / presión | Obrera clasista | Estado y empresario | Maestros, salud, jubilados, mineros de Huanuni LUGAR DE MOVILIZACIÓN: Capitales de departamento | |
| CONFEDERACIÓN DE INDÍGENAS DEL ORIENTE BOLIVIANO (CIDOB) Fundación: 1979 Líder: Felipe Quispe (diputado del MIP, renunció a su cargo en 2004). | ECONÓMICO-SOCIALES: Tractores, caminos vecinales, créditos agrícolas, indemnización para heridos y familiares de muertos POLÍTICO-REIVINDICATIVAS: Sustitución de Ley INRA, derogación del DS 21060, nacionalización de hidrocarburos POLÍTICO-ESTRUCTURALES: Gobierno indígena, toma del poder, fin del "colonialismo" | Estado | Gestiones legales, marchas, bloqueos, destrucción de oficinas públicas, irrupción, cerco a La Paz. Participación electoral con el MIP y el MAS | Negociación, presión, desconocimiento e intentos de sustitución del Estado | Nacional-indígena y campesina (aymara y quechua) | Estado <i>q'ara</i> (blanco), empresario, elites blancocoides | Comunidades campesinas del altiplano y valles de Cochabamba LUGAR DE MOVILIZACIÓN: Principalmente las provincias del altiplano | COB, formalmente |
| CONFEDERACIÓN DE INDÍGENAS DEL ORIENTE BOLIVIANO (CIDOB) Fundación: 1982 Líder: Egberto Tabo | ECONÓMICO-SOCIALES: Postas médicas, saneamiento de tierras, educación bilingüe, proyectos de desarrollo POLÍTICO-REIVINDICATIVAS: Territorialidad indígena (tierras comunitarias de origen), Asamblea Constituyente | Estado, madereros, terratenientes, petroleras | Gestiones legales, cerco a instalaciones petroleras, marchas, participación electoral en diversos partidos | Negociación, alianza, presión | Étnica de tierras bajas (localista) | Madereros, hacendados, colonizadores | Comunidades y pueblos indígenas de tierras bajas LUGAR DE MOVILIZACIÓN: Región del oriente y Chaco | |
| CENTRAL SINDICAL DE COLONIZADORES DE BOLIVIA (CSCB) Fundación: 1970 Líder: Sergio Loayza | ECONÓMICO-SOCIALES: Orogamiento de tierras fiscales, proyectos camineros, saneamiento de tierras controlado por los sindicatos POLÍTICO-REIVINDICATIVAS: Asamblea Constituyente | Estado | Gestiones legales, marchas, bloqueo de caminos | Negociación / presión | Campesina y recientemente étnica | Ciertas reparticiones del Estado y empresarios | Comunidades campesinas de colonizadores LUGAR DE MOVILIZACIÓN: Caranavi, Ichilo | COB |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|--|-------------------------------|---|----------------------------------|--|------------------------------------|
| CONFEDERACIÓN NACIONAL DE AYLLUS Y MARKAS DEL QOLLA SUYO (CONAMAQ) Fundación: 1997 Líder: Gualberto Aguilar | ECONÓMICO-SOCIALES: Reconocimiento de autoridades originarias, proyectos de desarrollo POLÍTICO-REIVINDICATIVAS: Asamblea Constituyente | Estado | Gestiones legales, marchas | Negociación, presión, alianza | Étnica (localista) | Colonialismo interno | Ayllus y markas de Oruro, Potosí, Chuquisaca y La Paz | |
| CONFEDERACIÓN DE PUEBLOS ÉTNICOS DE SANTA CRUZ (CFESC) Fundación: 1995 Líder: Manuel Esapey | ECONÓMICO-SOCIALES: Postas médicas, saneamiento de tierras, educación bilingüe, proyectos de desarrollo POLÍTICO-REIVINDICATIVAS: Territorialidad indígena (tierras comunitarias de origen), Asamblea Constituyente | Estado, petroleras, hacendados, madereros | Gestiones legales, marchas, bloqueo a instalaciones empresariales, participación electoral colectiva (MAS) | Negociación / presión | Étnica de tierras bajas (localista) | Hacendados, madereros | Comunidades y pueblos indígenas de Santa Cruz LUGAR DE MOVILIZACIÓN: Provincia Ñuño Chávez | Separada recientemente de la CIDOB |
| SEIS FEDERACIONES DE COCALEROS DEL TROPICO DE COCHABAMBA* Fundación: 1992 Líder: Evo Morales (diputado del MAS) *Los cocalleros constituyen la base del Movimiento al Socialismo (MAS), el principal partido de la oposición | ECONÓMICO-SOCIALES: Acceso al cultivo de un <i>cato</i> de coca por familia, desarrollo alternativo controlado por los municipios de la zona, cese de la erradicación, libre comercialización de la coca POLÍTICO-REIVINDICATIVAS: Anulación de la Ley 1008 que penaliza el cultivo excedentario de hoja de coca, Asamblea Constituyente, nacionalización de los hidrocarburos | Estado, Embajada de EE.UU. | Gestiones legales, marchas, bloqueos, vigilias, comités de autodefensa, participación en elecciones con el MAS | Negociación / presión | Campesina cocallera y étnica (quechua regional) | Estado, gobierno de EE.UU. | Sindicatos y federaciones de cocalleros del Chapare LUGAR DE MOVILIZACIÓN: Chapare y, eventualmente, Cochabamba | CSUTCB |
| CONSEJO DE FEDERACIONES CAMPESINAS DE LOS YUNGAS (COFECAV) Fundación: 1994 Líder: Dionisio Núñez (diputado del MAS) | ECONÓMICO-SOCIALES: Infraestructura, caminos y carreteras para su región, mercados para los productos campesinos POLÍTICO-REIVINDICATIVAS: Modificación de la Ley 1008 | Estado | Gestiones legales, marchas, bloqueos, participación en elecciones con el MAS | Negociación / presión | Campesina cocallera y étnica (aymara regional) | Ciertas reparticiones del Estado | Sindicatos y federaciones de cocalleros de los Yungas LUGAR DE MOVILIZACIÓN: Yungas y, eventualmente, la ciudad de La Paz | CSUTCB CSCB |

| ORGANIZACIÓN | REIVINDICACIONES Y DEMANDAS | DESTINATARIO | REPERTORIOS DE ACCIÓN | POSICIÓN ANTE EL ESTADO | IDENTIDAD | ADVERSARIOS | BASE DE MOVILIZACIÓN Y ZONA DE INFLUENCIA | ORGANIZACIÓN MATRIZ |
|--|--|--------------------|--|---------------------------------------|---|--|---|---------------------|
| FEDERACIÓN NACIONAL DE MUJERES CAMPESINAS DE BOLIVIA. BARTOLINA SISA Fundación: 1980 Líder: Nemesia Achacollo | ECONÓMICO-SOCIALES Se acoplan a las demandas de sus sectores (cocaleros, federación de campesinos) POLÍTICO-REIVINDICATIVAS Asamblea Constituyente | Estado | Gestiones legales, marchas, bloqueos, participación en elecciones con el MAS | Negociación / presión | Campesina étnica | Se acoplan a sus sindicatos | Sindicatos y federaciones de mujeres de los departamentos del occidente y centro de Bolivia | CSUTCB |
| MOVIMIENTO SIN TIERRA (MST) Fundación: 2000 Líder: Ángel Durán | ECONÓMICO-SOCIALES Reversión de tierras improductivas, saneamiento de tierras controlado por los sindicatos POLÍTICO-REIVINDICATIVAS Reforma agraria | Estado, hacendados | Gestiones legales, marchas, tomas de haciendas, participación en elecciones con el MIP | Negociación / presión | Campesina clasista | Hacendados, Estado | Asociación de campesinos sin tierra en Tarija, La Paz, Santa Cruz, Cochabamba y Potosí LUGAR DE MOVILIZACIÓN Provincias de Aroma, Sara, Gran Chaco, O'Connor | |
| FEDERACIÓN DE JUNTAS VECINALES DE EL ALTO (FEJUVE) Fundación: 1979 Líder: Abel Mamani | ECONÓMICO-SOCIALES Apoyo a pequeños y microindustriales, conexión de gas domiciliario, revisión de contratos con empresas de servicios públicos, infraestructura urbana POLÍTICO-REIVINDICATIVAS Anulación de la Ley INRA, anulación del DS 21060, nacionalización de los hidrocarburos, Asamblea Constituyente | Estado, alcaldía | Gestiones legales, marchas, bloqueos, insurrección | Negociación / presión | Vecinal popular (obrero, gremial, indígena) | Alcaldía, Estado, empresas transnacionales que operan en Bolivia | Juntas vecinales de la ciudad de El Alto LUGAR DE MOVILIZACIÓN El Alto | COB |
| COORDINADORA DEL AGUA / REGANTES Fundación: 1999 Líder: Óscar Olivera / Omar Fernández | ECONÓMICO-SOCIALES Respeto a los usos y costumbres en la gestión del agua POLÍTICO-REIVINDICATIVAS Nueva Ley de Aguas, Asamblea Constituyente, nacionalización de los hidrocarburos | Estado | Gestiones legales, marchas, luchas simbólicas, bloqueos, desatascos, insurrección | Negociación, presión, desconocimiento | Campesina, regante, popular | Estado, empresas transnacionales que operan en Bolivia | Regantes, fabriles, cocaleros, vecinos, gremiales de Cochabamba LUGAR DE MOVILIZACIÓN Cochabamba | |

FUENTE: Álvaro García Linera y Pablo Stefanoni

Conocimiento

al servicio de los

trabajadores



cedla
centro de estudios para el desarrollo
laboral y agrario

Av. Jaimes Freire esq. Muñoz Cornejo 2940
Telf: 2413175 - 2412429 - Fax: 2414625
cedla@entelnet.bo
www.cedla.org
Casilla: 8630
La Paz - Bolivia

19 años de trabajo continuo en investigación socio económica, nos ha permitido generar y difundir conocimiento crítico sobre la problemática laboral con incidencia en el debate público y la acción de los trabajadores y las trabajadoras

Articulaciones ideológico culturales

El poder de

A pesar de su fragmentación, la fuerza del movimiento social boliviano radica en los pactos interpopulares que se entretejen y se manifiestan especialmente en los momentos de rebelión. Estos pactos articulan tradiciones de lucha mineras, campesinas e indígenas y fueron la clave del triunfo de la acción colectiva en octubre de 2003

Por Magdalena Cajías de la Vega*

UNO DE LOS EFECTOS más importantes de los acontecimientos de octubre de 2003 ha sido haber provocado una profunda reflexión sobre el carácter, las orientaciones, los alcances ideológicos, las formas de organización y otras características fundamentales de los movimientos sociales actuales.

En ese marco, presento aquí algunas reflexiones iniciales que parten de preguntas e hipótesis de trabajo que han servido de guía de investigación y que pretenden encontrar algunas respuestas a la perplejidad y asombro sobre la poderosa y compleja presencia de los actores sociales populares en el acontecer político y social nacional.

Las preguntas que planteo son:

- ¿Qué ha permitido que después de dos décadas de desestructuración y reflujo de los movimientos obreros tradicionales, de debilidad

de la Central Obrera Boliviana (COB), de profunda división interna de los sectores indígenas y campesinos, y de intensos procesos de migración interna (entendidos también como procesos de desarraigo social) en gran medida forzados, se pueda producir una movilización tan poderosa como la de octubre de 2003?

- ¿Qué ha permitido que a pesar de la dispersión de intereses, demandas, comportamientos sociales, acciones de confrontación e incluso mentalidades, los actores sociales populares hayan logrado confluir en un momento histórico crucial como fue octubre?

- ¿Cuáles son los elementos subyacentes y/o subjetivos que, más allá de los discursos políticos y de los líderes, actuaron en los comportamientos colectivos que se han expresado “desde abajo”, rebasando en muchos casos a sus dirigentes, en cierta medida en forma espontánea?

- ¿Qué construcciones subjetivas y comportamientos sociales se puede identificar como comunes o como producto de articulaciones

en los movimientos sociales bolivianos

LA MEMORIA



ideológico-culturales aun cuando éstas no hayan sido explicitadas por los actores sociales que actuaron en octubre?

Las hipótesis que propongo para intentar dar respuestas a estas interrogantes son:

- A pesar de la dispersión de las acciones de los movimientos sociales que actuaron desde el año 2000, éstas se sitúan fundamentalmente en el plano del liderazgo, mientras que en las bases, es decir, en los actores directos de las movilizaciones, se ha dado una serie de articulaciones horizontales que se apoyan tanto en realidades de socialización objetiva como en el

plano ideológico-cultural y en el de la recuperación de la memoria.

- Aunque cada actor tiene demandas específicas, formas de acción propias, etc., comparten entre ellos, como nunca antes, horizontes comunes que actúan subyacentemente en comportamientos sociales compartidos y en un creativo intercambio de experiencias, tradiciones y memorias históricas que han tenido su punto más alto de encuentro en las jornadas de octubre de 2003.

- El encuentro de mundos aparentemente diferentes (campesinos, indígenas, mineros) y que incluso en el pasado se enfrenta-

ron, la confluencia de modos de lucha, de solidaridades, etc. se comenzaron a incubar justamente cuando las elites dominantes golpearon con más fuerza a los actores sociales tradicionales y cuando la crisis de éstos parecía desembocar en el triunfo de las nociones culturales y políticas de los grupos detentadores del poder en Bolivia.

- El papel de la memoria en la recomposición y la capacidad de articulación ideológico-cultural de los actores sociales es un proceso complejo en el que se deberá percibir no sólo continuidades sino rupturas en las identidades de los actores, en la identifica-

* Historiadora, investigadora sobre movimientos sociales del siglo XX, docente de la UMSA.

ción de los adversarios, en los proyectos de transformación de la sociedad e incluso en las formas y condiciones de plasmar en el futuro su poder reconstruido.

En el presente artículo me limitaré a presentar algunas reflexiones iniciales que se han alimentado tanto de investigaciones históricas realizadas en años pasados sobre los movimientos sociales, como del debate actual y, principalmente, de la observación directa y de conversaciones sostenidas con los propios actores en los últimos tres años.

Crisis y recomposición de los actores sociales

Es conocido que tras la fallida experiencia de la Unidad Democrática Popular (UDP) en el poder (1982-1985), se desató en Bolivia un proceso de amplio reacomodamiento de los grupos detentadores del poder económico y político que en las décadas pasadas habían sufrido permanentes arremetidas desde el movimiento obrero y popular articulado por la COB y hegemonizado por el movimiento minero, así como por un emergente movimiento campesino-indígena que rompía sus lazos con el Nacionalismo Revolucionario y con el llamado Pacto Militar-Campesino y se aglutinaba en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

La Nueva Política Económica (NPE) implementada a través del Decreto Supremo 21060, en agosto de 1985, pretendió, entre otras cosas, resolver el viejo problema de las clases dominantes en Bolivia, es decir, su imposibilidad de sustentar el poder político sin tener que enfrentar permanentemente a un poder contestatario, construido desde la sociedad misma: el poder sindical, el poder de las masas populares.

Durante las dos décadas siguientes, de aparente subordina-

ción de esos poderes sociales, el triunfalismo reinó entre quienes empezaron a pensar que la larga vigencia de una democracia representativa hecha a la medida de sus intereses podía ser el elemento subjetivo a sustentarse para construir una "governabilidad" capaz de controlar las demandas sociales, despolitizando a los actores populares.

Por su parte, los actores sociales tradicionales vivieron en esas décadas profundas transformaciones que se expresaron, entre otras cosas, en una crisis sin precedentes que no se limitó a la incapacidad de la COB para representarlos, sino también a su descomposición interna y, sobre todo, a la pérdida de autonomía en la construcción de un proyecto propio de sociedad; lo que fue notablemente doloroso en el movimiento minero.

Pero en 2000, las cosas comenzaron a cambiar. En abril de ese año se produjeron dos movimientos sociales que aparentemente actuaron por separado: la llamada Guerra del Agua, en la ciudad de Cochabamba, y el bloqueo campesino que tuvo su epicentro en Achacachi, localidad del altiplano paceño.

Ambos movimientos surgieron como respuesta a la política de privatización del agua, tuvieron un enorme alcance movilizador y lograron sus objetivos inmediatos. Más importante que eso es que pueden ser considerados como el inicio del proceso de recomposición de los actores sociales populares y de las articulaciones subyacentes entre sectores aparentemente diversos y dispersos.

A partir de ese momento, y hasta 2003, se vivió en Bolivia un proceso sostenido de emergencia social que se plasmó en bloqueos campesinos en las zonas cocaleras del Chapare y los Yungas paceños, en el altiplano y otras regiones rurales; marchas hacia la sede de gobierno y permanentes movilizacio-

nes de maestros, jubilados, gremialistas, mineros, cooperativistas mineros, fabriles, jóvenes, desocupados, pequeños deudores y otros sectores sociales, cuyos alcances motivaron la represión indiscriminada, con saldo de muertos y heridos en la mayoría de los casos.

La mayor parte de los conflictos sociales desatados expresó un profundo cuestionamiento a las políticas estatales ejecutadas desde mediados de la década del ochenta, de clara orientación neoliberal, así como la paulatina identificación de los partidos tradicionales que se turnaron en el gobierno desde 1985 como los causantes de los problemas económicos y sociales que se hacían cada vez más evidentes en el país.

Pero, al mismo tiempo, se fueron revelando los horizontes ideológico-culturales contestatarios que subyacían a las movilizaciones, a las interrelaciones objetivas y subjetivas entre los distintos actores, así como a la emergencia de nuevos liderazgos de origen popular, principalmente de origen indígena.

La significativa y sorprendente votación obtenida en las elecciones nacionales de 2002 por el Movimiento al Socialismo (MAS), dirigido por el líder cocalero Evo Morales, que obtuvo el segundo lugar y la posibilidad de ser elegido presidente de la República, así como el apoyo de importantes sectores campesino-indígenas a la candidatura de Felipe Quispe, del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), sumaron un elemento político fundamental a este proceso.

Además de permitir, por primera vez en nuestra historia, la presencia de decenas de diputados y senadores indígenas en el Parlamento nacional, elegidos como representantes de partidos políticos propios, las elecciones de 2002 revelaron que los partidos tradicionales, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), Acción Democrática Nacionalista

(ADN), el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), la Nueva Fuerza Republicana (NFR) y la Unidad Cívica Solidaridad (UCS), habían perdido credibilidad ante amplios sectores de la población boliviana debido a las constantes denuncias de corrupción, componendas a espaldas de la población, goce de innumerables privilegios e implementación sucesiva de políticas antipopulares, entre otros.

En ese contexto, los acontecimientos de febrero de 2003 —la asonada popular contra el impuesto exigido por el Fondo Monetario Internacional (FMI), que dejó más de treinta muertos— fueron una primera gran demostración de que Bolivia ingresaba en una etapa de confrontación política y social de amplios alcances. Sin embargo, en esa oportunidad, el alzamiento popular contra la imposición de nuevos impuestos establecidos por Gonzalo Sánchez de Lozada fue mediatizado por la confrontación armada entre militares y policías. En febrero, los sectores populares se movilizaron desordenadamente en la sede de gobierno, El Alto y la ciudad de Oruro; asaltaron y quemaron varias sedes de los partidos políticos tradicionales y algunas oficinas estatales, pero fueron rápidamente desmovilizados por el uso de una violenta represión militar.

En octubre de 2003, la insurrección popular que se desató en contra de la política gubernamental sobre los hidrocarburos y que tuvo su epicentro en la ciudad de El Alto, no sólo movilizó a amplios sectores urbanos populares, clases medias, mineros y campesinos e indígenas en torno a un objetivo común, sino que tuvo como resultado final y decisivo la renuncia del presidente de la República, Gonzalo Sánchez de Lozada.

Tras varias jornadas sosteniendo una insurrección popular pese a la represión más violenta desatada

en el periodo democrático, que provocó más de sesenta muertos y trescientos heridos, los actores de octubre lograron un triunfo político y social de enorme significado histórico. Octubre se convirtió en un momento fundante similar a la Revolución de 1952, más allá de sus diferencias, y en un punto de partida central de la conciencia de poder de los sectores subalternos.

En ese marco, en octubre se plasmó, con más fuerza y claridad que en los dos años anteriores, las articulaciones en la acción, en los comportamientos sociales y en el plano ideológico-cultural entre los diversos actores de la insurrección; esta realidad abre la posibilidad de que, en el futuro, se vuelva a producir ese encuentro pero con objetivos político sociales y de poder más amplios.

Sin embargo, también es posible que se revele de manera más decisiva que los encuentros y las articulaciones, las contradicciones, las divisiones internas, las rivalidades entre los liderazgos, las diferencias en los proyectos de transformación y los desencuentros. Entonces, estaríamos frente al desperdicio histórico de una de las oportunidades más ciertas de alcanzar "la unidad en la diversidad", construida "desde abajo", y en torno a horizontes comunes de transformación estructural de nuestra nación.

Ahora veamos sintéticamente cómo se fueron dando las articulaciones a las que me he referido ya insistentemente, analizando a tres sectores sociales por separado:

- Los trabajadores mineros
- Los campesinos indígenas y los productores de coca
- Los sectores urbano-populares.

Al final de este trabajo, expondré cuáles creo que han sido algunos de los puntos de encuentro más significativos ocurridos en octubre y que se han expresado tanto en el plano de la acción-organización social como en el nivel ideológico-cultural, así como los posi-

bles peligros de dispersión de los actores sociales populares que podrían permitir la recomposición de las clases dominantes en el futuro.

Diáspora minera y Huanuni como "refugio de la memoria"

La política de relocalización minera implementada por el DS 21060, en 1985, y por los posteriores decretos que determinaron el cierre de las actividades productivas de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), significó para muchos la liquidación del otrora poderoso movimiento minero.

La derrota sufrida en la Marcha por la Vida de agosto de 1986 y la paulatina salida de los campamentos mineros de miles de trabajadores que habían perdido la fe en la capacidad de sus organizaciones para resistir la arremetida gubernamental, confirmó que la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) se desmoronaba irremediabilmente. Tras ello, una larga historia de luchas y orgullo de clase llegaba a su fin.

Con la salida de unos 27 mil trabajadores de las minas administradas por el Estado (de un aproximado de 30 mil) y la crisis de la Federación de Mineros, la COB perdía al actor que había vanguardizado al movimiento obrero popular en las décadas pasadas; ésta es una de las causas principales de su propio debilitamiento.

Mientras, los campamentos se convertían en pueblos fantasmas, los parajes mineros quedaban abandonados y los "Tíos" (1) de las minas desoladas. Ciudades capitales, El Alto, pueblos como Tupiza y localidades rurales como el Chapare y Los Yungas veían llegar a cientos de familias mineras que buscaban un nuevo espacio donde vivir.

Pero los trabajadores mineros, que se habían caracterizado en el pasado por haber acumulado una larga experiencia de clase

➔ en la lucha contra sus adversarios, tradiciones particulares en sus comportamientos sindicales, políticos, sociales y culturales; que habían sustentado una identidad positiva que los autoproyectaba como portadores de poder y que, pese a todas las derrotas sufridas, habían sido capaces de irradiar sus horizontes de futuro y de transformación social a vastos sectores de la población, no iban a borrar de un plumazo su memoria.

La memoria minera iba a desplegarse en los nuevos espacios que los ex trabajadores, ahora convertidos en cocalleros, taxistas, albañiles, pequeños comerciantes, ocuparían a lo largo y ancho del país. Memoria que iba a actuar, sin embargo, de manera subyacente, casi subrepticia, clandestinamente.

Memoria minera que se tradujo en el traslado a otros ámbitos sociales de las lógicas de acción sindical expresadas en el pasado por el llamado "sindicalismo revolucionario", en la capacidad de liderazgo, en la organización de las mujeres y en aspectos fundamentales como las prácticas assembleístas, la utilización de la "democracia sindical", la búsqueda de consenso y la cohesión interna, así como en cuestiones más subjetivas como la manera tradicional de enfrentar los conflictos con una lógica de "guerra" y "hasta las últimas consecuencias".

Este tipo de aspectos puede ser analizado al estudiar las características de las organizaciones sindicales y sociales que se fortalecieron con la llegada de los mineros a espacios como el Chapare cochabambino y la ciudad de El Alto, e incluso en otros espacios donde su presencia es más dispersa, como la propia ciudad de Cochabamba.

Sin embargo, más importante aun que la capacidad de los ex trabajadores mineros de recrear su memoria histórica y colectiva en otros espacios, pese a haber perdido su condición de proletarios, es

el hecho de que esa memoria no se estancó en el recuerdo y la nostalgia, sino que se permeó de elementos provenientes de las nuevas realidades en las que ahora estaban inmersos.

Al respecto, si en el pasado los mineros sustentaron un obrerismo vanguardista que les impidió, en muchos casos, articularse con otros actores fundamentales, como con el movimiento campesino-indígena, ahora podían ser capaces de reconocer sus raíces indígenas, sus vínculos con el mundo campesino rural y de desarrollar nuevos procesos de socialización con el mundo urbano-popular.

Por otro lado, la memoria minera también se recreó después de la relocalización en el propio espacio minero, como es el caso de la mina de Huanuni. Esta importante mina orureña, junto a Colquiri, en el departamento de La Paz, sobrevivió al proceso de cierre de las actividades productivas administradas por la COMIBOL, que alcanzó a más de veinte minas, porque contaba con importantes reservas de estaño y la posibilidad de seguir siendo explotada en los siguientes quince años.

A mediados de los noventa, ambas minas fueron licitadas para su privatización; y a finales de esa década, Colquiri fue adjudicada a la empresa minera COMSUR y Huanuni a una empresa de capitales ingleses llamada Allied Deals.

Para entonces, Huanuni había atraído a cientos de expulsados de otras minas que venían en busca de trabajo, así como a campesinos de los alrededores y a jóvenes estudiantes y desocupados de las ciudades cercanas. Pero como la empresa había reducido drásticamente su fuerza de trabajo, la mayor parte de los trabajadores optó por organizar nuevas cooperativas mientras que otros se dedicaron al "juqueo" o robo de mineral, actividad tradicional en la zona pero que desde principios de los noventa

alcanzó mayores proporciones.

Esas nuevas realidades transformaron profundamente las características de la actividad minera en Huanuni, ya que la producción dependiente de la empresa, con sólo unos ochocientos trabajadores, pasó a ser marginal con relación a las otras dos formas de explotación (cooperativa y juqueo) que contaban con dos mil a tres mil mineros.

Mientras, siguieron dependiendo de COMIBOL; pero, sobre todo, con la llegada de la empresa inglesa, los trabajadores regulares de Huanuni enfrentaron el desconocimiento de sus derechos y conquistas obtenidas en luchas pasadas, la rebaja de sus salarios, la inestabilidad laboral, la implementación de una rígida disciplina, prohibiciones para el desenvolvimiento de la actividad sindical e incluso restricciones a sus prácticas culturales, como las *ch'allas* en los parajes en horas de descanso y el culto al "Tío" de la mina.

A pesar de ese contexto adverso, la acumulación histórica previa recreada por la memoria contribuyó decisivamente a la capacidad de los trabajadores de Huanuni para resistir la arremetida de las nuevas políticas estatales y de la empresa privada. También jugó un importante papel en esa resistencia el hecho de que ahora sentían que en ellos reposaba la posibilidad de sobrevivencia del proletariado minero tradicional, lo que convertía a Huanuni en una especie de "refugio de la memoria".

Los mineros de Huanuni asumieron esa responsabilidad de diversas formas. En primer lugar, en su lucha denodada por evitar el cierre de la mina y lograr mantener la vigencia de su sindicato, para lo cual desarrollaron numerosos conflictos a lo largo de la década del noventa, que incluyeron demandas por mejores condiciones de trabajo, el rechazo a los despidos de obreros y la defensa de las conquistas sociales y laborales. Por

otro lado, los mineros más antiguos buscaron transmitir sus experiencias de clase a las nuevas generaciones en asambleas y en momentos de socialización en el trabajo y fuera de la mina, así como por intermedio de Radio Nacional Huanuni, que siguió cumpliendo su papel de fortalecimiento de la conciencia obrera.

El punto más alto de su resistencia fue la lucha por expulsar a Allied Deals de Huanuni, al comprobarse que la empresa no había cumplido con las promesas de nuevas inversiones y otros aspectos, además de estar prácticamente quebrada. Tras movilizaciones que incluyeron un nuevo método de lucha —el bloqueo de caminos, desarrollado en la localidad de Machacamarquita— lograron su objetivo. En 2002, Huanuni volvió a depender de COMIBOL y actualmente funciona con administración compartida entre la empresa estatal y los trabajadores.

Mientras que antes los mineros irradiaban rápidamente su identidad a los migrantes campesinos que se incorporaban a las minas —quienes en los conflictos adquirían rápidamente la "conciencia minera", e incluso en los pueblos los comerciantes se consideraban "mineros"—, hoy ya no pueden incorporar fácilmente al resto del mundo subalterno a una identidad obrerista y se ven obligados a efectivizar pactos interpopulares. De esta forma, los mineros —cuya cultura política de clase había rechazado autoidentificarse como indígenas— vuelven a ser permeados por representaciones campesino-indígenas y por sus repertorios de acción colectiva (como los mencionados bloqueos de caminos en un momento en que la huelga no hubiera sido eficaz, ya que estaba latente el riesgo de cierre de las minas).

Por otro lado, las luchas de los mineros de Huanuni pasaron en gran medida desapercibidas para el conjunto de la población, a pesar

de haber expresado una significativa resistencia a las políticas neoliberales.

Pero el aislamiento de esos trabajadores se fue rompiendo al lograr la solidaridad de los campesinos de las regiones aledañas, de la "población civil" de Huanuni y de sectores populares de Oruro, fundamentalmente de la Central Obrera Regional (COR) de esa ciudad, así como de instituciones cívicas.

Cuando se produjeron los hechos de febrero de 2003, junto a cooperativistas de la mina, con quienes se habían enfrentado en numerosas ocasiones por parajes de trabajo, la totalidad de los trabajadores de Huanuni marcharon a la ciudad de Oruro, asaltaron sedes de partidos políticos y la pre-

fectura. En esos momentos de confrontación, lograron aglutinar tras de sí a otros sectores populares y, después de muchos años, hicieron valer su imagen combativa mientras las dinamitas tronaban a su ordenado paso.

En todo caso, tanto la memoria minera insertada casi clandestinamente por los relocalizados en ciudades como El Alto así como la reconstrucción de la acción sindical minera de dimensión contestataria se expresaron en el ámbito político y nacional con mucha más fuerza en los acontecimientos de octubre.

Campesinos indígenas

Desde 2000, el movimien- ➔➔➔

Radio PACHAMAMA 106.1 FM

La radio que te escucha.

Informamos para que no se pierda la memoria... No a la impunidad!

Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza

to indígena aglutinado en la CSUTCB inició una serie de movilizaciones que se sucedieron en los siguientes años de manera intermitente, revelando la reemergencia de un movimiento campesino con gran capacidad para presionar y proyectar en el conjunto de la sociedad sus horizontes ideológico-culturales de reivindicación social, resistencia étnica y proyección histórica de la nación aymara.

El 9 de abril de 2000 estalló el primer conflicto de ese proceso, con tal fuerza que logró sacudir profundamente conciencias adormecidas, así como despertar traumas históricos de las clases dominantes frente al "indio" en rebelión.

En Achacachi —donde se concentró la fuerza de un bloqueo de caminos organizado en contra de la privatización del agua y al que los campesinos de varias provincias del altiplano acudieron masivamente— la represión del ejército, que provocó dos muertes, desató la furia colectiva aymara que había dejado de hacerse sentir durante décadas. El pueblo fue atacado, las oficinas que representaban al Estado fueron asaltadas y quemadas, un capitán del ejército fue ajusticiado y miles de campesinos e indígenas agazapados en los cerros resistieron a los militares con hondas, piedras y palos; es decir, con las mismas armas con las que Tupac Katari y Zárate Willka habían combatido en el pasado.

Miles de efectivos militares tuvieron que retroceder y el gobierno de entonces, dirigido por el ex-dictador Hugo Banzer, se vio obligado a iniciar negociaciones con Felipe Quispe, secretario ejecutivo de la CSUTCB, cuyo liderazgo emergía con gran potencia.

Nuevos bloqueos, cada vez más fuertes y contundentes, como el ocurrido en junio-julio de 2001, se intercalaron con procesos de negociación que movilizaron a la clase política, a los gobernantes de turno, a instituciones de la socie-

dad como la Asamblea de Derechos Humanos de Bolivia y se constituyeron en auténticos detonantes de los acontecimientos sociales posteriores ocurridos.

Aparentemente, las demandas levantadas en los conflictos y en las negociaciones eran básicamente reivindicaciones económico-sociales, que fueron finalmente aglutinadas en un "pliego" de unos setenta puntos en los que se exigía desde dotación de tractores hasta la construcción de una universidad indígena hasta una sede social para la CSUTCB; así como cambios en las políticas de salud, educación, seguridad social y otros reclamos.

Aunque la enorme cantidad de demandas esgrimidas por los campesinos expresaba la postergación y la pobreza que históricamente estos sectores sufren en Bolivia, y el fracaso de políticas estatales como la llamada "participación popular", los conflictos revelaron un elemento más profundo, quizá el verdadero sentido de los levantamientos: el de la reivindicación étnica frente a un Estado, el boliviano, ante el que los pueblos originarios y, específicamente los aymaras, se sienten marginados y oprimidos.

La dimensión étnica de los conflictos se fue expresando de muchas maneras. Por ejemplo, en todos los puntos donde se realizaba los bloqueos se hizo flamear la *wiphala*; la participación de las comunidades se dio con sus propias y tradicionales formas organizativas internas, como la *mink'a*, la *mit'a* y el *ayni*, que se utilizaron ampliamente para la organización de las distintas tareas; las decisiones se tomaron de manera colectiva en asambleas y cabildos cantonales y provinciales, y la resistencia contra la represión se apoyó en la reunión de grandes concentraciones indígenas que utilizaban estratégicamente sus territorios y espacios naturales.

Tras estas formas más visibles

de recuperación de tradiciones étnicas emergía un proyecto ideológico-cultural que tenía como referencia una memoria larga indígena de resistencia contra la explotación, elementos del discurso katarista surgido en los setenta y del indianismo de Fausto Reinaga y de otros ideólogos. Además, realizaba nuevas incorporaciones y/o adaptaciones históricas; por ejemplo, al identificar como sus adversarios *q'aras* (blancos, en sentido negativo) a la partidocracia que representa los intereses de pequeños grupos en desmedro de las mayorías nacionales.

Este sustrato ideológico se explicitó aun más por medio de un discurso que caracterizó al país como dividido en "dos Bolivias", la de los *q'aras* y la de los indios. Esta propuesta fue propagandizada por Quispe y tiene un impacto determinante en la comprensión de las percepciones indígenas en el presente.

Otros dos elementos se desprendieron de esos horizontes: por un lado, el derecho a la autodeterminación, que se plasmó en la expulsión de Achacachi y de otros pueblos del altiplano de las autoridades "nacionales" y la recomposición de sus propias estructuras de organización política, jurídica y social; por otro lado, la presión sobre la "sociedad blanca" con la permanente amenaza de reeditar el cerco a la ciudad de La Paz realizado por Tupac Katari en el siglo XVIII.

En todos los casos, una violenta represión policial y militar, que provocó muertos y heridos, respondió a las movilizaciones indígenas ocurridas entre 2000 y 2003. En 2001, el gobierno utilizó incluso aviones militares que dispararon contra la población civil de Huarina. Pero los campesinos del altiplano mostraron, frente a esas acciones, una gran capacidad de resistencia; desenterraron algunas viejas armas; llamaron a la "guerra civil"; organi-

zaron su propio comando en el "cuartel indígena de Qalachaca", y llevaron adelante planes estratégicos creativos como el "plan pulga" y otros. Quedaba claro que habían redescubierto su poder.

A pesar de ello, el movimiento campesino aglutinado en la CSUTCB dirigida por Felipe Quispe comprendió la necesidad de articularse con otros sectores. Los bloqueos fueron apoyados por maestros rurales, transportistas interprovinciales, vecinos de los pueblos rurales y otros. Además, hubo momentos en que se pactó con el movimiento cocalero, con la COB, con la Coordinadora del Agua, de Cochabamba, e incluso se logró la solidaridad de algunos grupos de clase media.

En octubre de 2003, el movimiento indígena participó en la insurrección con sus propias organizaciones y tácticas de lucha, pero los vínculos con otros sectores fueron decisivos para el triunfo popular.

El movimiento cocalero

En cuanto a los campesinos productores de coca, tanto del Chapare cochabambino, como de los Yungas paceños, está claro que, aunque pertenecen al mundo rural-campesino, tienen sus propias particularidades, las que han pesado en las formas y los contenidos de su lucha social.

Los productores de coca, en primer lugar, son un sector social que se ha constituido básicamente de migrantes internos que se trasladaron a esos lugares desde diferentes localidades del país, especialmente del ámbito rural y, desde 1985, de las minas, en busca de mejores oportunidades de vida.

Aunque los migrantes podían transportar a esos nuevos espacios elementos de su condición social anterior, el desarrollo de su identidad estuvo fuertemente marcado por las características de su nueva condición social, por el carácter

de los conflictos que tuvieron que enfrentar y por la clara identificación de un adversario que atentaba contra su actividad.

Así, la identidad, la cohesión interna, la actividad sindical, las movilizaciones sociales estuvieron definidas, primero en el Chapare cochabambino y después en los Yungas paceños donde se produce coca, por esa condición: la de cocaleros que debían enfrentar políticas estatales represivas apoyadas por fuerzas externas, básicamente por el gobierno de Estados Unidos y la DEA.

En un contexto de arremetidas permanentes, abusos y maltratos, torturas físicas, violaciones a mujeres, allanamientos de viviendas y otras políticas represivas practicadas contra esas poblaciones por la Fuerza Especial de Lucha Contra el Narcotráfico (FELCN) y otros organismos creados con ese fin, sobre todo desde que fuera aprobada la Ley 1008, la "resistencia" cocalera a la erradicación forzosa y en defensa de la coca milenaria permitió el descubrimiento del "nosotros" y de los "otros" a partir de realidades particulares.

La lucha de los cocaleros chapareños tuvo algunas expresiones importantes en los ochenta, pero fue en la siguiente década cuando comenzó a cobrar mayor fuerza. Marchas pacíficas hacia las ciudades de Cochabamba y La Paz, movilizaciones y bloqueos de caminos comenzaron a practicarse como instrumentos de lucha que lograron, si no frenar totalmente las políticas estatales, al menos impedir su plena aplicación.

En ese marco, surgió el liderazgo indiscutido de Evo Morales y se consolidó estructuras organizativas sindicales aglutinadas en las seis federaciones del Trópico, las que se alimentaron de experiencias del viejo sindicalismo campesino cochabambino y de las tradiciones mineras.

Del sindicalismo valluno han tomado una identidad campesina

(más recientemente "etnificada") y ciertas formas de pragmatismo y de relacionamiento con el Estado, junto con postulados político-ideológicos que remiten al Nacionalismo Revolucionario de los años cuarenta y cincuenta. La memoria minera puede rastrearse en ciertas huellas del "sindicalismo revolucionario" y en la construcción de un "nosotros" —similar al "nosotros minero", sustentado en la solidaridad de clase— y del adversario. Al igual que los campamentos mineros, el Chapare es concebido como un lugar de resistencia, como un espacio de autodeterminación.

Para fines de la década del noventa, los cocaleros se constituyeron en casi el único sector que había resistido las políticas neoliberales de manera sostenida, pese a que en algunos momentos habían negociado con el gobierno de turno la implementación de políticas que iban en contra de sus intereses.

En 2000, los cocaleros participaron de la Guerra del Agua articulándose al movimiento urbano-popular de la ciudad de Cochabamba y, desde ese momento, sus movilizaciones se fortalecieron y radicalizaron. En septiembre de ese año, desarrollaron un bloqueo de caminos de gran impacto nacional al cerrar durante días una carretera estratégica para las comunicaciones entre los departamentos del eje central y las exportaciones a los países vecinos. En los siguientes tres años, los nuevos bloqueos no lograron un impacto similar, principalmente por el enorme despliegue policial y militar en la zona. Y como había ocurrido en el bloqueo de 2000, cobraron numerosas víctimas entre muertos y heridos.

Para entonces, el movimiento cocalero de los Yungas adquirió fuerza. Al igual que sus compañeros del Chapare, los yungueños desarrollaron bloqueos campesinos que lograron frenar las po-

→ líticas de erradicación en la zona y fortalecer sus organizaciones sindicales.

En todo caso, el movimiento cocalero adoptó paralelamente la estrategia de participación en elecciones municipales y nacionales mediante su "instrumento político": el Movimiento al Socialismo (MAS). Esta posición paulatinamente fue desplazando a la táctica de la "acción directa". La importante y sorprendente votación obtenida en 2002 por el MAS profundizó la elección en el movimiento cocalero de esta forma de acción política, que se enmarca en las pautas de la democracia representativa y que está destinada a obtener espacios de poder a nivel estatal.

Ahora bien, a lo largo de estos años de luchas y movilizaciones sociales, el movimiento cocalero ha conseguido irradiar hacia el conjunto de la sociedad boliviana algunos elementos centrales para la recomposición ideológico-cultural de los movimientos sociales; sobre todo dos: el radical cuestionamiento a la injerencia en asuntos internos y al papel de "amo del mundo" de Estados Unidos, y el carácter nacional de la problemática de la coca, lo que incluso le permitió acercarse a sectores radicalizados de las clases medias.

Sectores urbano-populares y tradiciones insurreccionales

Algunos analistas han calificado a la Guerra del Agua como la expresión de la emergencia de un "nuevo movimiento social" organizado en torno a demandas no tradicionales, como la del libre usufructo del agua, la expulsión de una empresa transnacional y la lu-



cha por el control social de los servicios básicos.

Aunque es evidente que esta rebelión popular tuvo características novedosas, como la incorporación de las demandas citadas y la participación autodeterminada de los jóvenes; en muchos otros sentidos la Guerra del Agua se inscribe también en viejas tradiciones insurreccionales de los sectores urbano-populares en Bolivia.

En el pasado, fue la ciudad de La Paz el espacio apropiado por los actores urbanos obrero-populares para hacer sentir su poder "desde abajo", así como un lugar central para el arribo de multitudes campesinas y mineras que llegaban para pelear por sus reivindicaciones, pero también en momentos de confrontación política de carácter nacional, muchos de los cuales fueron acaudillados por la entonces poderosa Central Obrera Boliviana.

Basta señalar al respecto que desde los tiempos de Belzu en el siglo XIX, pasando por las primeras décadas del siglo XX, la Revolución de 1952, la resistencia a los gobiernos militares y la lucha por el retorno a la democracia, los barrios fabriles, las villas populares, la plaza San Francisco e incluso los espacios representativos del aparato gubernamental fueron tomados por actores movilizados que hicieron sentir su decisiva y combativa presencia. Las insurrecciones urbano-populares, entonces, tienen un largo alcance histórico y se inscriben en la memoria colectiva de los actores subalternos del país. Es una tradición plenamente vigente a pe-

sar de los intentos "civilizatorios" de las últimas décadas.

La Guerra del Agua en Cochabamba, en abril de 2000, y la insurrección popular estallada en El Alto en octubre de 2003 y secundada por los barrios populares paceños pueden entenderse como parte de esas tradiciones.

En todo caso, está claro que los viejos actores que participaron en esos movimientos urbanos han vivido transformaciones y que han emergido nuevos actores, como los gremialistas (comerciantes informales), que, sin embargo, tampoco carecen de raíces históricas, por ejemplo, en relación con los grupos populares mestizos del pasado.

Por otro lado, las formas de apropiación del espacio, el cerco a los símbolos del poder, el amedrentamiento temerario a las fuerzas represivas, la capacidad de enfrentar a la violencia armada con armas tradicionales, como piedras y palos, la aglomeración de grandes grupos de pobladores dispuestos a actuar como "masas combativas", el uso de la dinamita, son todas formas de lucha de larga data.

Sin embargo, también hay elementos novedosos muy significativos. Uno de ellos, es la articulación efectiva del mundo urbano con el rural. En la Guerra del Agua se produjo la alianza entre sectores obrero-populares de la ciudad de Cochabamba con los regantes, los cocaleros y otros sectores campesinos; y en octubre de 2003, los actores urbanos de la ciudad de El Alto y La Paz se articularon, como nunca antes, con campesinos-indígenas que llegaron de todos los puntos circundantes y con obreros y cooperativistas mineros que arribaron desde sus campamentos.

Los acontecimientos de octubre

Veamos ahora con más detalle el

sentido de esos encuentros en octubre de 2003.

La insurrección popular —cuyo epicentro fue la ciudad de El Alto— es normalmente vista como una rebelión de vastos alcances que fue posible por haber permitido que diversos sectores sociales confluyan en torno a un objetivo común: la recuperación de los hidrocarburos para los bolivianos. Asimismo, se considera que la brutal represión y masacre desatada por el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada provocó el pedido unánime de su renuncia, con lo que se abrió un nuevo proceso histórico para la sociedad boliviana.

Como señalaba al principio de este artículo, esta poderosa insurrección popular ha provocado un amplísimo debate sobre sus alcances sociales, políticos e ideológicos. A lo largo de este trabajo insistimos en la necesidad de recuperar uno de sus sentidos más importantes: el de haber expresado la creativa concurrencia de actores sociales populares diversos y dispersos a partir del intercambio de acumulaciones históricas previas y memorias colectivas recreadas que se apoyaban en procesos objetivos de socialización producidos en las décadas anteriores y que ahora se proyectaban hacia un nuevo ciclo histórico de amplias posibilidades para la transformación estructural.

Así, ya en las marchas y movilizaciones convocadas para el 19 de septiembre de 2003 por la Coordinadora de Defensa del Gas (impulsada principalmente por la Coordinadora del Agua de Cochabamba y el MAS), convergieron diversos sectores. Después de muchos años, fueron demostraciones multitudinarias en distintas capitales departamentales del país.

En los días posteriores, el movimiento campesino-indígena liderado por Felipe Quispe asumió la misma consigna en defensa del gas. Se convocó a un bloqueo de caminos, que se acompañó con el

inicio de una huelga de hambre en Radio San Gabriel, de la ciudad de El Alto. Allí se concentraron decenas de dirigentes agrarios de las diferentes provincias del altiplano paceño.

El ataque militar al bloqueo que se desarrollaba en Warisata, el 20 de septiembre, que fue dirigido personalmente por el ministro de Defensa de entonces, Carlos Sánchez Berzaín, provocó la muerte de una niña de once años y de dos campesinos y numerosos heridos. Este hecho desató la inmediata solidaridad de otros sectores, como la Coordinadora de Defensa del Gas, que marchó desde Cochabamba a esa localidad. Asimismo, fortaleció la convocatoria de la CSUTCB, que inició los preparativos para un "cerco" a la sede de gobierno.

Mientras esto ocurría, la COB convocó a una huelga general indefinida con la misma consigna, que aunque no encontró rápida respuesta en las principales capitales de departamento consiguió el respaldo de las organizaciones obreras como la Central Obrera Regional (COR), de gremialistas y juntas de vecinos de la ciudad de El Alto.

El bloqueo de calles y la huelga general estalló con fuerza en esa ciudad el miércoles 8 de octubre. Todas sus entradas y salidas, con excepción de la vía que conduce al aeropuerto internacional, fueron cerradas y miles de vecinos alteños se apostaron en calles, avenidas y esquinas estratégicas en las que quemaron llantas y juntaron palos, piedras y todo tipo de trastos en auténticas barricadas.

El jueves 9 de octubre, por su parte, arribaron a la localidad de Ventilla los ochocientos trabajadores regulares de la Empresa Minera Huanuni, quienes habían tenido que sortear numerosos obstáculos a su paso, sobre todo la vigilancia militar. En un enfrentamiento con el ejército a tempranas horas de la mañana murió un trabajador mi-

nero y varios otros resultaron heridos. La noticia de la muerte del minero se regó como pólvora en toda la ciudad de El Alto, exacerbando los ánimos y despertando la movilización inmediata de barrios con alta concentración de ex mineros como Santiago II y Rosaspampa.

Desde el 10 de octubre, la huelga y el bloqueo comenzaron a adquirir un carácter insurreccional. Ese día, la negativa de los bloqueadores a dejar pasar cisternas de gasolina destinadas a la desabastecida sede de gobierno provocó el inicio de la masacre. El sábado 11, los militares continuaron disparando indiscriminadamente contra la población alteña. Los muertos se contaban por decenas.

El lunes 13, la ciudad de La Paz se sumó a la huelga y amaneció paralizada. Los transportistas participaban de la decisión y ninguna actividad funcionaba normalmente en la ciudad. Al tiempo, ésta comenzaba a sentir de manera directa los efectos de la lucha popular. Ese día se "descolgaron" desde El Alto miles y miles de pobladores en actitud insurreccional y numerosas columnas de campesinos de comunidades del sur de La Paz intentaban ingresar a la ciudad desde diferentes entradas.

El miércoles 15, la COB organizó una gran manifestación que sobrepasó toda expectativa. Más de 80 mil personas llegaron a la plaza San Francisco, donde se congregaron durante horas, después de recorrer una y otra vez las arterias céntricas de la ciudad y bordear la plaza Murillo. Los mineros de Huanuni ingresaron ordenadamente haciendo tronar sus dinamitas mientras las columnas campesinas arribaban desde distintos puntos haciendo flamear sus *wiphalas*. Así, aunque todos estaban juntos, las identidades particulares también se hacían sentir.

Ese mismo miércoles, un día fundamental para el desenvolvimiento de los aconteci-

➔ mientos de octubre, llegaba a Patacamaya, localidad situada a unos cien kilómetros de La Paz, un grupo de entre dos mil y tres mil mineros, la mayoría cooperativistas de Huanuni, aunque también mineros de Colquiri y otras minas pequeñas. Allí se encontraron con contingentes de campesinos de las provincias paceñas que pretendían cercar a La Paz. El ejército se trasladó rápidamente a ese pueblo y tuvo un enfrentamiento con los mineros en el que hubo tres muertos y seis heridos.

Las noticias provenientes de Patacamaya aumentaron la gran tensión que se vivía en esos días, mientras se producían enfrentamientos al sur de La Paz entre militares, pobladores urbanos y campesinos, que en Ovejuyo y Chasquipampa, tuvieron como resultado varios muertos y heridos. Por otro lado, ese mismo miércoles, sectores de la clase media iniciaron una huelga de hambre en diferentes templos de la ciudad, sumándose al pedido de renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada.

Por otro lado, el movimiento comenzó a expandirse con fuerza en otros departamentos. Se vivieron jornadas masivas de movilización en Cochabamba, Sucre y Potosí. En Santa Cruz de la Sierra, miles de campesinos fueron maltratados en la plaza de esa ciudad por miembros de la Nación Camba (autonomistas de derecha) cuando llegaron allí para sumar su voz a las protestas que se desarrollaban en todo el país.

A mediodía del viernes 17 de octubre, la renuncia del presidente era inminente. Esa tarde todos esperaban el desenlace final. Por la noche, el vicepresidente Carlos Mesa asumió constitucionalmente la Presidencia de la República. Para ganar legitimidad, Mesa prometió en el momento de posesionarse algunas medidas fundamentales: la convocatoria a un referéndum para que los bolivianos decidan sobre el destino del gas, y a

una Asamblea Constituyente para "refundar el país". Decidió gobernar sin la presencia de los partidos políticos que quedaron atrincheros en el Parlamento.

El festejo fue inmenso. Abrazos entre campesinos y pobladores de El Alto, pañuelos blancos saludando el ingreso de decenas de camiones cargados de cooperativistas mineros y campesinos que bajaron de El Alto hacia San Francisco, estallido de dinamitas y flameo de *wiphalas* acompañadas con crespones negros. El sábado 18, dos multitudinarias concentraciones cerraban la gesta de octubre: una en San Francisco, otra en el Alto, esta última con la presencia del flamante presidente Mesa.

Concluía momentáneamente un acontecimiento histórico en el que habían actuado numerosos líderes improvisados; en el que las organizaciones vecinales y de todo tipo habían mostrado su capacidad organizativa desde las bases; en el que las solidaridades se manifestaron en ollas populares y alojamiento a todos los contingentes que arribaban a El Alto y La Paz; en el que se había practicado la democracia directa por medio de asambleas y cabildos; en el que el bloqueo y la huelga se habían adoptado simultáneamente; en el que el estallido de dinamitas y el uso de hondas se habían mezclado para resistir la agresión armada de las fuerzas militares, es decir, en el que se había producido la confluencia de tradiciones diversas de lucha y organización popular.

Un momento, además, que reveló fundamentales articulaciones ideológico-culturales, entre las que identificamos las siguientes:

- El reencuentro con la conciencia del poder popular, que refleja la creencia en la posibilidad de triunfo contra los poderosos.
- La recuperación de la dimensión colectiva de la lucha reivindicativa y política construida "desde abajo".
- La reivindicación de la de-

mocracia como democracia participativa y directa.

- La reivindicación del derecho del pueblo boliviano a tener control sobre sus recursos naturales y a definir sus usos y proyecciones económicas.

- La autoidentificación de todos los sectores populares como explotados y marginados, tanto por la implementación constante de políticas estatales y privadas antipopulares como por las prácticas racistas.

- La identificación de un adversario nacional común a todos los sectores populares, expresado en este momento histórico por la partidocracia representativa de los *q'aras* y los grupos de poder económicos y políticos.

- La identificación generalizada de los adversarios externos: Estados Unidos, por su injerencia en la vida nacional; y, Chile, por su negativa a dar una salida al mar a nuestra nación.

Ahora bien, a un año de la insurrección de octubre, esas históricas confluencias no han podido evitar el resurgimiento de fuerzas desorganizadoras y desarticuladoras, como las divisiones internas en las organizaciones populares, las rivalidades entre los liderazgos, los enfrentamientos entre pobladores de un mismo origen (como ocurrió en Caracoles), las violentas disputas entre seguidores de los dos partidos campesinos (MAS y MIP) y, sobre todo, la imposibilidad de construir un proyecto integrador de transformación estructural. En todo caso, el proceso abierto en octubre aún no se ha cerrado, ni mucho menos. La historia hablará de su curso.

1 El "Tío" es el dios de los mineros, de las entrañas de la tierra. Puede otorgar favores como evitar accidentes, cuidar a los trabajadores de los peligros de la mina, apoyar el éxito de una huelga, etc. Pero también exige sangre para seguir entregando riquezas minerales. Los mineros le tienen veneración y temor, y ningún trabajo se inicia sin haber cumplido los ritos con estos dioses de yeso con rostro y figura de diablo.

Territorio y estructuras de acción colectiva

Microgobiernos barriales EN EL ALTO

El 17 de octubre de 2003, se abrió un momento crucial de cambio. En El Alto, se organizaron microgobiernos que, aun cuando duraron pocas horas, quedan como referentes posibles de un nuevo proyecto social

Por Pablo Mamani*

BOLIVIA ES el espacio-territorio de un conjunto dinámico de movimientos sociales indígenas. Recorren su superficie diversos proyectos sociales que tienden a territorializarse en distintas regiones. La estructura estatal y social, por este hecho, es endeble y frágil y sólo depende, al parecer, de la violencia física; está dominada más por una lógica autoritaria –y hasta militar– que propiamente por una lógica social e indígena. En pocas palabras, el Estado republicano de Bolivia es la síntesis de las históricas dominaciones monoétnicas frente a la diversidad sociológica de su espacio-territorio.

El levantamiento indígena-popolular de septiembre y octubre de 2003 –conocido como la Guerra del Gas– es la manifestación de este hecho. Cuadra por cuadra, barrio por barrio y distrito por distrito, la ciudad aymara de El Alto ha sido recorrida por dos lógicas contrapuestas. Una, aquella forma indígena de articularse en *ayni* y por turnos mediada por las relaciones sociales urbano-rurales, y la otra,

la estatal, una lógica de pura violencia, como una capacidad extraordinaria de desangrar de tiempo en tiempo a la sociedad. Entonces, octubre es un momento extraordinario donde se devela la condición "natural" de la dominación estatal en Bolivia. Es el resumen de su recorrido histórico. Es la manifestación tácita de un racismo de Estado. Pero, al mismo tiempo, es el momento en que este Estado, aunque en pequeño, es anulado por la constitución de los microgobiernos barriales similares o iguales a los "cuarteles indígenas" de Qalachaca, de Achacachi y de Omasuyus.

Durante el mes que duró el levantamiento en el altiplano-valle aymara norte de La Paz, se articuló un complejo de prácticas y formas de acción colectiva. Unos y otros se movilizan como si fueran serpientes o Kataris y Bartolinas frente a la sistematicidad de la violencia estatal. Cada barrio constituyó sus propios gobiernos territoriales donde era difícil el ingreso de los agentes del Estado-gobierno. Así, se erigieron microgobiernos barriales,

* Sociólogo. Este artículo es parte del estudio *Los microgobiernos barriales en el levantamiento de la Ciudad de El Alto*, que el autor viene realizando para la carrera de Sociología de la UMSA.

con decisiones políticas. Y la constatación de ello se manifiesta en lo siguiente: la ciudad de El Alto tiene aproximadamente quinientas juntas vecinales; sumadas todas ellas, fácilmente se han articulado cuatrocientos microgobiernos barriales organizados en comités de movilización y en las propias juntas vecinales y otras formas de organización territorial. En cada espacio se han estructurado profusas autoorganizaciones locales o barriales que se mueven como cuerpos políticos alternos al orden dominante. Incluso la propia Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE), y la Central Obrera Regional de El Alto (COR) no gobernaban este territorio, controlado por las juntas vecinales de base. Esto es así porque cada barrio ha organizado sus propios sistemas de acción y control y toma de decisiones autónomas sin perder de vista el referente común, que era la no exportación del gas por puertos chilenos, la nacionalización de los hidrocarburos y la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (especialmente después de que la represión cobrara decenas de vidas ajenas). Mujeres cargadas de sus *wawas*, jóvenes con el dinamismo de su edad, hombres y ancianos, han constituido este cuerpo social politizado. Desde el interior de la ciudad; es decir, desde los microgobiernos barriales, estos hombres y mujeres difuminan poderes difusos, intermitentes, *cuasi* microbianos, alternos y mortíferos hacia fuera, particularmente para el gobierno. Cada milímetro de la ciudad ha sido parte de este escenario. Hasta las zonas no indígenas han tendido alambres de púa para defenderse de los ladrones; ha sido el caso de Ciudad Satélite.

En esa relación se ha multiplicado excavaciones de zanjas sobre las calles y avenidas, se ha organizado vigiliadas día y noche y recolectado llantas viejas, palos y petar-



dos para movilizar a las estructuras de la vida social cotidiana. Así, la ciudad de El Alto se fue transformando en una ciudad minada para el movimiento y la legitimidad del Estado-gobierno. Cada espacio del Estado-gobierno y las instalaciones de las transnacionales como, Coca Cola, Aguas del Illimani o Eletropaz, han sido sistemáticamente cercados y destruidos. El Estado ha dejado de existir transitoriamente por el vaciamiento de su legitimidad; ha sido disuelto de facto y reemplazado por los mencionados microgobiernos territoriales. Por ello, es pertinente hablar de microgobiernos barriales, porque éstos se yerguen como poderes alternos al poder constituido. Un vacío de poder dejado por el Estado es inmediatamente rellenado por estos mecanismos de acción colectiva, lo que es fácilmente observable por la contundencia

de sus actos tanto políticos como morales. Un ejemplo: ningún ladrón se atrevió abiertamente a robar o entrar a las casas; de haberlo hecho, la multitud se hubiera encargado de él. Esto fue así porque el referente moral del Estado se hizo trizas para sólo encumbrarse el poder de la multitud que irradia sentidos de acción nacionalizadora del poder político y de su espacio-territorio.

Miles y miles, al constituirse en multitud politizada, exigen con gritos, actos y con escritos (como "El gas no se vende, carajo", "Si Goni quiere plata que venda a su mujer") la nacionalización del poder económico y político. Es más, los aymaras gritan a una sola voz la reconstitución del histórico Qollasuyu como una patria propia, frente a la presencia opresora del Estado republicano boliviano. Incluso, se puede hablar de la

gestión práctica de un Miniestado dentro de un mismo Estado, que con el pasar de las horas y días se agigantaba. Es en ese sentido que el Estado productor de las relaciones étnicas dominantes colapsa para dar lugar a sistemas de autoorganización local y barrial. En esas condiciones, la credibilidad en los gobernantes blanco-mestizos se hace oscura, pierde credibilidad y se deslegitima, principalmente mediante la figura de Gonzalo Sánchez de Lozada, además de las experiencias históricas del ensangrentamiento estatal con sangre indígena. Por esto, el Estado boliviano, además de tener una deuda externa, económica, tiene una gran deuda política y económica interna con los pueblos indígenas; ésta es una deuda sangrienta. Octubre no es más que una manifestación de esta genealogía de la violencia estatal en Bolivia.

Por este hecho, la multitud se autoorganiza para articular acciones colectivas beligerantes, donde se elabora las estrategias de acción y sistemas de movilización colectiva. Nuevamente, su referente fáctico o directo son los microgobiernos barriales. Por una parte, es en estos espacios-territorios donde se vela a los muertos y se cura a los heridos. Al igual que el Estado-gobierno, los hospitales también han colapsado y la gente ha empezado a acudir a las curas indígenas con yerbas y mates y las *q'uwas* (sahumerios). Las prácticas de curación indígena se hacen imprescindibles. Los niños asustados que no pueden dormir durante las noches por los disparos indiscriminados de las armas de fuego son curados por los yatiris. Acuden a los saberes y conocimientos indígenas. Estos saberes, subordinados en lo cotidiano, se hacen públicos como un poder médico alternativo a la medicina clínica. Por estos mecanismos sociales, el dolor colectivo sufrido por la masacre del 12 y 13 de octubre, de alguna manera se aliviana-

do porque cargan este dolor cientos y miles de familias. La multitud cura el dolor de las familias recurriendo a las fuerzas del mundo indígena, con el pedido: "todos aquellos que hayan ordenado matar deben morir en vida". Así, las condolencias se hacen colectivas, recorren barrio por barrio y casa por casa. Por esto, muchas víctimas no sienten estar solas sino formando parte de esos miles y millones de hombres y mujeres que cargan el dolor; aunque después esto no haya tenido continuidad.

La legitimación de los gobiernos barriales

Sin duda, el levantamiento alteño mostró que existe capacidad para destruir los referentes de la legitimidad del Estado, fundada en saberes colectivos que permiten organizarse en comités de vigilia, grupos de control y seguridad de los movilizadados. Cada miembro de familia es parte de esta estructura de organización y movilización social. Unos cuidan la casa y los demás están en las calles y marchando en la Ceja o en la hoyada de la ciudad de La Paz. El resto cocina y lleva un poco de mate a los movilizadados, y los que tienen medicinas las llevan para curar a los heridos. En octubre se tejió una compleja solidaridad colectiva, no vista desde la fundación de esta ciudad. Emergió una multitud hecha cuerpo político con capacidad para traspasar fácilmente las fronteras del poder constituido y las fronteras de la tolerancia social, en la que se crispan los sentimientos antiq'aras (antiblanco). Este hecho es muy notorio debido a la idea creciente de la toma de la Zona Sur de la ciudad de La Paz (los barrios donde viven las elites) y el palacio de gobierno.

Bajo estas condiciones, se hacen legítimos los microgobiernos barriales. Primero, por la contundencia de su acción y organización

colectiva; y, segundo, por ser referente de la seguridad de la vida social de los barrios. Tal legitimidad quiere decir que hay una aceptación total de sus miembros a esta forma de organización barrial. Además, los microgobiernos barriales son uno de los pocos referentes de la defensa de la vida, porque el Estado se ha convertido abiertamente en el inmediato referente de la inseguridad y la muerte. Así, el Estado-gobierno deja de ser el garante de la vida para convertirse en provocador de la muerte. El gobierno, como el referente político del Estado, tiene el derecho ahora de matar o dejar vivir; es un derecho que nadie le ha dado, sino el mismo Presidente de la República y un grupo reducido de técnicos y políticos.

Por esto, los sectores norte y sur de la ciudad de El Alto se cubren de un poder territorial alternativo al poder del gobierno. Así las cosas, esta violencia física poco a poco se hace también parte de la sociedad. La sociedad misma se hace Estado por la anulación del Estado. Y los microgobiernos barriales, convertidos en un potencial del nuevo Estado, se transforman poco a poco en el referente inmediato de un nuevo proyecto social, aunque difuso y poco claro por la falta de una dirección y de un liderazgo articulado.

Por ello es que en la ciudad de El Alto, el Estado ha muerto por lo menos durante los nueve días que duró el levantamiento social, para resucitar después de la mano de Carlos Mesa con el eslogan "ni perdón ni venganza, justicia". Por esto es un momento dramático, como cuando surgió en 1825. El Estado-gobierno no controla el territorio y la vida social. La ciudad de El Alto se hace un territorio alternativo al territorio estatal; hay una toma de posesión colectiva de los espacios urbanos y rurales porque llegan a El Alto miles y miles

de las áreas rurales y de las zonas mineras para articularse a este poder alterno. De allí que, si bien después del 17 de octubre resucitó el Estado republicano, murió un gobierno, y junto a él se debilitaron fuertemente las creencias en el modelo económico y político neoliberal. Ésta es la importancia sociológica y política del levantamiento de la ciudad aymara o indígena-popular de El Alto, anclada en la fuerza de la acción colectiva desparramada como piedras convertidas en montañas, generadora de poder político subalterno.

Los sistemas de organización por sectores, barrios, familias y distritos han tenido la capacidad de inmovilizar al Estado y provocar la caída de un gobierno que en el pasado supo ganarse la simpatía de la gente para imponer un modelo neoliberal. Cada casa y cada calle es, pues, el referente de este hecho político, pese a que el Estado ingresó finalmente a la ciudad a través de la violencia militar. Hay una articulación interbarrial que deja su estela de polvo para inmovilizar a las fuerzas del Estado-gobierno. Dentro de estas relaciones, la presencia de las fuerzas militares es considerada como la presencia de las "fuerzas chilenas" sobre un territorio invadido; y como tal, se hace insostenible su actuación. Pasados diez meses de aquel hecho, el 7 de agosto de 2004 se vuelve a manifestar la misma sensación cuando los militares toman la avenida Juan Pablo II para un ejercicio militar de jura a la bandera. Allí, muchos vecinos vuelven, aunque en silencio, a repudiar el acto de cierre de la avenida que comunica Río Seco con la Ceja de El Alto.

Bajo este nutrido sistema de acción colectiva barrial, finalmente el viernes 17 de octubre de 2003, Sánchez de Lozada abandona la presidencia para "refugiarse" en Estados Unidos. Cae dramáticamente un gobierno soberbio y au-

toritario. Es el final del liderazgo "intelectual y moral" del neoliberalismo en Bolivia. Es el momento crucial para la posibilidad de cambio. Aquí la historia se parte en miles de pedazos porque colisionan el sistema liberal de poder y el sistema colectivo-indígena anclado en la vida social popular.

Enteradas de la dramática caída de Sánchez de Lozada, las multitudes en la Ceja de El Alto y en los diferentes barrios de la ciudad, de pronto hacen correr ríos de llanto, por el dolor causado y por la alegría de haber derrotado a un gobierno y a una "megacoalición" blanco-mestiza.

Bajo esas condiciones son visibles las relaciones constitutivas del poder racializado que sufre Bolivia. En dos ciudades fundamentales de la república, como son La Paz y El Alto (1), se ha abierto profundas fronteras étnicas. Los indios y los q'aras se hacen mutuamente intolerantes. Unos y otros cierran sus fronteras abriendo profundas grietas en el poder. Los indígenas urbanos-rurales construyen, como ya dijimos, sus propios autogobiernos barriales y los q'aras fortalecen, pese a su desmoronamiento en El Alto, el poder de su dominación. Los primeros levantan la cabeza para volver a bajarla inmediatamente y los segundos conservan su poder elitario, para seguir manteniendo las dominaciones étnicas en un país autoidentificado en un 62% como indígena.

Si bien ahora el país ha vuelto a la normalidad, se trata de una normalidad perversa porque mediante ella se mantiene la continuidad de la dominación y explotación étnica. Ha cambiado algo para que nada cambie. Pese a esta paradoja, ha quedado claro, sin embargo, que cuando miles de hombres y mujeres se empoderan y se movilizan, y articulan identidades colectivas, son capaces de correr hasta el poder más absoluto, como el de Gonzalo Sánchez de

Lozada. Son capaces de destruir el "monopoder" del Estado. Octubre es el momento de este hecho por la articulación de los micropoderes difusos frente a un poder totalitario materializado en los aparatos del gobierno-Estado. Ésta es la forma concreta en que se ha manifestado el poder alterno, erigido en poder sustitutivo del poder constituido.

A casi un año de este hecho, la reaparición desde Estados Unidos del ex presidente Sánchez de Lozada en las pantallas de televisión, ha vuelto a despertar el furor aún contenido en la ciudad de El Alto y el país entero. Por esto, en muchos sectores se reflexiona acerca de qué cambiar presidentes no es suficiente porque se reproduce el mismo sistema excluyente. Así, se mueve tenuemente en cada casa y cada barrio un anuncio inquietante: "volveremos a tomar la ciudad para cambiar todo". ¿Octubre será el principio de este cambio o convivirá simplemente con la continuidad de lo mismo?

1 El Alto es, junto a Santa Cruz de la Sierra, la ciudad con mayor crecimiento demográfico de Bolivia: de 13.000 habitantes en la década del cincuenta, cuando era un barrio marginal de La Paz, ha pasado a más de 700.000 habitantes, según el censo de 2001. El 75% se autoidentifica como indígena, fundamentalmente aymara.

BIBLIOGRAFÍA

-Verónica Auza (coordinación): *Memoria testimonial de la Guerra del Gas*, Diócesis de El Alto, Comisión de hermandad, Caritas, 2004.

-Ricardo Calla: *La caída de Sánchez de Lozada, la cuestión indígena y la historia reciente de Bolivia: algunos apuntes y temas para el debate*, La Paz, Plural, 2003.

-Michel Foucault: *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Altamira, 1992.

-Luis A. Gómez: *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, La Paz, Hecho de papel (HDP), 2004.

-Pablo Mamani R.: *El Rugir de las Multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qollasuyu*, La Paz, Aruwiyiri-Yachaywasi, 2004.

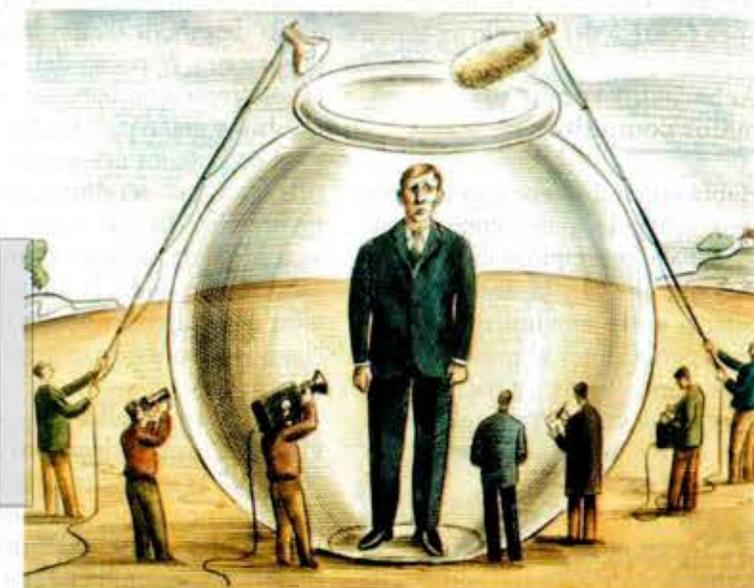
-Hugo José Suárez: *Una semana fundamental: 10 al 18 octubre 2003*, La Paz, Muela del diablo, 2003.

Frente a los grandes medios:

Rumores y

RADIOS COMUNITARIAS

Desde Achacachi hasta Ayo Ayo, el discurso mediático ha criminalizado los actos de protesta, asimilándolos a una suerte de "barbarie". Frente a ello, las radios y los rumores han sido instancias de articulación de la acción colectiva



Por Claudia Espinoza Iturri*

POR TODAS PARTES avanza la misma ola de desconfianza cuando los medios de información intentan dar cuenta de situaciones de conflicto. El fenómeno no es nuevo, surgió en el momento mismo en que nacieron los "medios" como empresa privada. El asunto se exagera cuando los conflictos alcanzan un pico de atención máxima, que es precisamente cuando más demanda de información exis-

te, cuando se agrandan los mitos y las mentiras.

Pues dejando un poco de lado la versión capitalista y los intereses de las compañías que dicen producir comunicación, el fenómeno de la desconfianza hacia los "medios" bien puede ser visto específicamente desde la construcción del discurso periodístico, en el que se advierte una tendencia casi constante en los últimos años hacia la crimi-

nalización de la protesta social.

Con el tiempo, en el contexto de la globalización y el neoliberalismo, movimientos sociales y discurso periodístico han alimentado una relación dispar. Los movimientos no han hallado en los "medios" un espacio de expresión legítima y, por tanto, no se sienten representados en ese discurso construido a la luz de sus propias condicionantes periodísticas —que además de subjetivas, tienen que ver con la estructura económica y línea política del "medio".

Achacachi: rumor y radios comunitarias

Habría quien discrepe con la hipótesis señalada, pero, como mencionaba al principio, sobran ejemplos que ilustran la distancia discursiva entre movimientos sociales y periodismo; al punto de que la acción colectiva y social se reduce a una visión criminal y delictiva de los actores, difundida por los "medios".

Un acercamiento a algunas evidencias de este tipo de divorcio actual, remite a los testimonios de los periodistas que "cubren" la información en el lugar de los hechos, a diferencia de los periodistas de escritorio que suelen sacarle muy fácilmente conclusiones a la realidad.

En el caso boliviano, desde 2000, la localidad de Achacachi en la provincia Omasuyus, se ha convertido en el símbolo de la lucha aymara frente al Estado boliviano, donde se ha puesto a andar la incontenible tecnología indígena en términos de discurso y acción.

En ese escenario, por un lado, los "medios" se sorprendieron por la capacidad organizativa y movilizadora de los bloqueos de caminos, porque en la agenda mediática ese lado del país no existía. No era visible ni ese territorio ni sus habitantes, sus hábitos, y menos el liderazgo de Felipe Quispe, el

"Mallku". Por otro, la acción del bloqueo expresaba un corte con la ciudad y toda la parafernalia que la constituye, incluyendo los "medios". De ahí que no fuera una prioridad estar en contacto con ellos, ni facilitarles el acceso a la cobertura. Los periodistas que allí llegaron, lo hicieron con bastante dificultad, no sin enfrentar riesgos personales en el camino.

En varios puntos de la carretera entre la sede de gobierno y el territorio aymara, se veía a periodistas detenidos dando largas explicaciones respecto del "medio" al que representaban, soportando insultos y amenazas de chicotazos.

Los aymaras más pacíficos justificaban las reprimendas argumentando: "Es que la prensa sólo se acuerda de nosotros cuando hay sangre". Sin duda, la incomunicación era palpable, el discurso de "las dos Bolivias" se concretaba en la carretera.

Durante aquellos días, el movimiento aymara demostró que los "medios" eran dispensables como instrumentos de información, tanto afuera como adentro de la organización comunal. Los reproches a los periodistas expresaban la ruptura con los "medios": "¿Para qué quieren ir a Achacachi, van a decir la verdad?".

Dentro del movimiento, el rumor y las radios comunitarias con pequeños transmisores eran los medios más efectivos de comunicación de esa cultura oral. Nadie aparecía como autor de la información pero ella corría los caminos, organizando y movilizándolo a la gente.

Ya entonces, se percibía el estigma de la criminalización del movimiento. "Aquí la pobreza es grande pero cuando planteamos nuestras reivindicaciones, nos tratan de subversivos. Lo que pasa es que el gobierno no conoce la realidad. Nos dicen que es cosa política, claro que sí. Tenemos derecho a la política ¿o el gobierno

nomás puede hablar de eso? Tenemos nuestro pensamiento, ¿eso es delito?", preguntaba un hombre de la comunidad Ajllata Grande.

Durante ese periodo de rebelión, murieron cinco campesinos por la violencia estatal y un capitán del ejército, por la violencia comunitaria. La muerte del capitán fue ampliamente reportada en los "medios", las otras pasaron casi desapercibidas. ¿Quiénes eran? ¿Qué hacían? ¿Qué historia de vida traían?

Luego de reinaugurada esa época, siguieron otras rebeliones con piedras en el camino. Se levantó cuarteles indígenas en el altiplano, se ejecutó otros planes de lucha, pero se mantuvo la misma desconfianza hacia los "medios" y sus periodistas. Octubre de 2003 fue otro de los momentos que expresó ese distanciamiento.

El Alto: relatos de alerta en una radio local

Cuando la ciudad de El Alto llegó a condensar a todo el país —entre la defensa del gas y el petróleo y la indignación por la masacre de los aymaras alteños (64 muertos, más de cuatrocientos heridos, desaparecidos y torturados)— afloró con mucha notoriedad el desprecio hacia los "medios".

La llamada Guerra del Gas en ningún momento fue enfocada como un proceso social. No fue investigada y, además, la cobertura llegó al lugar de los hechos, otra vez, casi de forma inadvertida. Así sucedió en la masacre de Warisata, en septiembre de 2003, mientras El Alto se erguía lentamente como un gran fortín, donde la gente preparaba palos y piedras para resistir balas, la prensa estaba ocupada con otra agenda mediática.

Fue así desde que empezaron las movilizaciones y aún cuando ya habían caído los primeros heridos de muerte. El desco- ➤➤➤

➤➤➤ nocimiento de esa realidad era evidente. En la zona franca de esa ciudad, el 9 de octubre, un joven acribillado fue bautizado rápidamente por los "medios" como "vándalo". Los vecinos y vecinas que se encargaban de recoger cuerpos, de conseguir sangre, médicos, de los velorios y entierros, gritaban a los cuatro vientos —frente a cámaras y micrófonos— que la prensa dejara de mentir, que ellos daban cuenta de la existencia del fallecido, "no era ningún vándalo". Era cierto, ahí mismo estaba la viuda y el pequeño hijo, la familia y los amigos; sin embargo, ningún periodista se acercó a indagar algo sobre Ramiro Vargas.

Menos mal, una que otra isla aparecía en ese naufragio colectivo. Gracias a Radio Pachamama, por ejemplo, ubicada en El Alto, se pudo seguir casi por completo la arremetida contra el joven Ramiro. O se podía constatar que el suelo se movía, el 11 de octubre, a muy tempranas horas de la mañana. Los relatos alertas de esos periodistas permitían construir la imagen de una ciudad en camino a la ebullición.

Aún así, pese al convencimiento de dar el micrófono a la gente para que hablara desde su perspectiva, los periodistas de Radio Pachamama no se salvaron de las agresiones de un pueblo agobiado y en pie de lucha. Pero si esto pasó con esta emisora local, qué decir sobre el recibimiento que tuvieron otros "medios"...

Con el pasar de los días, durante esa semana, los "medios" se convirtieron en un espacio de disputa infranqueable. Por un lado, el Estado intentaba coparlo a toda costa, con sus emisarios que de principio a fin del conflicto tildaban a toda la población alteña de "narcoterrorista" o "narcosindicalista". Desde su butaca, el ex presidente Gonzalo Sánchez de Lozada se encargaba de hacer

lo mismo por medio de las emisiones de la cadena estadounidense CNN. Por otro lado, la gente intentaba transferir su experiencia y decisión aun por los "medios" despreciados.

Para varios periodistas fue una semana de aprendizaje; tanto, que algunos ocultaban su verdadera credencial para no ser hostigados. Fue la semana en la que esas famosas cartas de presentación y prestigio dejaron de representar al llamado "cuarto poder".

Esta dimensión de la Guerra del Gas aún se mantiene bajo un oscuro manto, porque la sociedad, las organizaciones de periodistas, los "medios", las carreras de comunicación, ninguna instancia, reflexionaron sobre lo vivido. Otra vez, los comentarios se quedan en algún café, algunos reducidos a anécdotas peligrosas.

Y cada tanto, seguramente, volverán las distancias, la desconfianza hacia los "medios" y los periodistas, como ocurrió hace pocos meses en la localidad altiplánica de Ayo Ayo, donde la hostilidad hacia la prensa se reeditó sobre una reivindicación de verdad. El hecho originado allí —el ajusticiamiento del alcalde a manos de los pobladores— se quedó en historias contadas a medias, reforzando la ruptura entre "medios" y comunidades. Ni el Estado ni los "medios" se dieron a la tarea de investigar lo sucedido; todo lo contrario, la justicia ordinaria procedió a criminalizar nuevamente a los pobladores, líderes y organizaciones sociales. Hoy, ya son diez los presos por el caso, incluido el dirigente Gabriel Pinto, del Movimiento Sin Tierra (MST). Y así se van coleccionando dirigentes en las cárceles, como el colombiano Francisco "Pacho" Cortés y los cuatro cocalleros acusados de forjar guerrillas en Bolivia (1).

La historia de la criminalización de la protesta parece repetirse en diferentes escenarios de lu-

cha social. Habría que preguntarse si los periodistas en ejercicio pueden ser parte de los movimientos sociales en conflicto —si acaso no sólo relatan sino viven en carne propia las injusticias del sistema político y económico—. En el mundo hay cada vez más experiencias que cuentan del nacimiento de un "periodismo activista", que le dicen algunos, o de un "periodismo militante", que le dicen otros. Y no se trata únicamente de hombres y mujeres que salen de las universidades con la grabadora ávida de constituirse en arma de la palabra, es gente común y corriente cansada de oír y ver mentiras. Así se va aglomerando un nuevo ejército con "hambre de verdad o de verdades", dispuesto a hacer la "cobertura informativa" aun estando lejos de una redacción. Y cada vez es más cuantiosa la información que —principalmente por internet— intenta romper esa hegemonía imponiendo otros enfoques y tratamientos de los hechos.

Por otra parte, ¿el periodista que habla de derechos, lucha por ellos como lo hacen los movimientos sociales? En Bolivia, hace pocos días, la acción colectiva de un grupo de periodistas logró la restitución de varios despedidos de un medio de información, propiedad del grupo español Prisa. Esa bien puede considerarse una forma de recuperar derechos laborales, pero también de asentar un principio de lucha junto a los movimientos sociales. En otras palabras, ¿es correcto que aquel que reclama, se organiza y se moviliza sea bautizado como delincuente, narcoterrorista o extremista? No es tan simple construir un discurso periodístico que intente acercarse a la verdad, pero tampoco es tan complejo construir uno que permita alejarse de la mentira.

1 Ver *El Juguete Rabioso*, 112, La Paz, septiembre de 2004.

Movimientos sociales y etnicidad

La construcción de una IDENTIDAD EXCLUIDA

Las interpelaciones étnicas han transformado el campo político boliviano. Este artículo aborda los alcances de las identidades indígenas, que se mueven entre los planteamientos de escisión e integración al Estado boliviano

Por Rafael Loayza Bueno*

PARA ENTENDER la naturaleza del problema indígena boliviano —contrariedad que tiene que ver con el hecho de que los pueblos originarios se hallan desplazados del proyecto de Estado nación— debemos definitivamente concentrarnos en una diferenciación primordial. Quiero decir que para medir los fundamentos étnicos o raciales y las secuelas políticas de las relaciones multiculturales de nuestra sociedad, corresponde desemparejar el término “étnico” de lo “racial”. La razón para hacerlo es, en la perspectiva del sociólogo inglés Steve Fenton, el grado de error que el concepto de “raza” conlleva en la sociedad moderna, visto por las teorías de la clasificación de las especies en las que el ser huma-

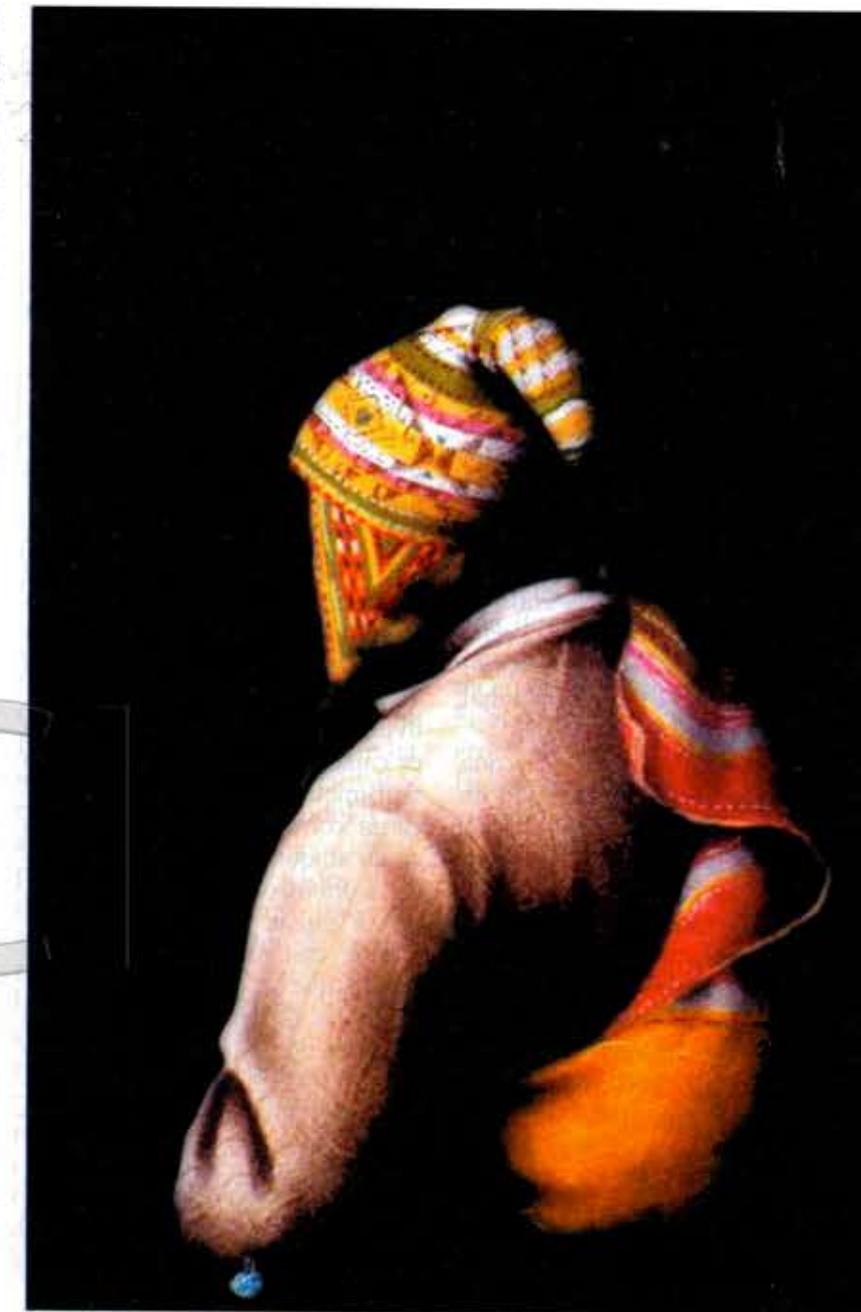
no queda penosamente encajado en calidad de espécimen, al margen de sus contornos culturales y sociales. Estos presupuestos llevan al error y la formulación de teorías falaces al momento de diferenciar comportamientos culturales étnicamente distintivos, pero racialmente similares. Definitivamente, lo racial es un componente puramente étnico, y lo étnico va más allá de lo estrictamente racial.

Para la sociología moderna, los conceptos predominantes en lo referente a la etnicidad son fundamentalmente las nociones de “ascendencia”, “lenguaje” y “cultura”. Si asumimos que lo étnico es el centro de gravedad de estos elementos, entonces es incuestionable que la “ascendencia” y las

creencias alrededor de ella tienen verdadero significado sociológico, que la “diferenciación cultural” es la faceta central de la vida social en escalas tanto globales como locales y que finalmente podemos observar una distribución factual del uso del lenguaje y los significados sociales que son atribuidos a la diferenciación de su uso (1).

Ascendencia

La “ascendencia” ilustra perfectamente la manera en la que la etnicidad se establece en un fenómeno socialmente construido y asentado, pero culturalmente elaborado. Comúnmente, la gente conoce acerca de sus ancestros, los de sus padres, los de sus abuelos y de cadena, muchas veces larga, de parentesco a la que se está conectado de alguna forma. Pero se recuerda a los ancestros cuando se cree que vivieron noblemente —defendiendo el folklore o muriendo en las manos del enemigo usurpador o colonizador— como base de la forma “moral” en la que una comunidad vive. Los aymaras tienen un sentido fuertemente arraigado de orientación de la moral social basado en la ascendencia. Por ejemplo, invocar a los antepasados sirve para vindicar a las instituciones judiciales consuetudinarias, como cuestionamiento al sistema judicial legalmente constituido. En junio de 2004, Benjamín Altamirano Calle, alcalde del municipio aymara de Ayo Ayo, fue raptado y ajusticiado por sus detractores políticos. Hasta hoy, el debate académico —e incluso político— en torno a estos hechos procura resolver el aprieto de si su muerte tuvo que ver con mandatos de la justicia comunitaria o no. Más allá de aquello, cuyas breñas no es nuestro propósito discutir, los comunarios acudieron a su ascendencia para justificar tales episodios alegando que, en aras de preservar los valores morales de la comunidad, sus antepasados hubieran procedido



de la misma forma (2). El ancestro, en este caso, es un referente de valores morales que se reivindican en aras de afectar la vida social.

El caso de Tupac Katari, más allá de las razones probadas de su paso por la política nacional, es el que de cierta forma ilustra la importancia del ancestro para la conformación de la cultura aymara contemporánea, pero sobre todo para la definición de identidades étnicas en la socialización política. Más allá de las razones y funda-

mentos de su acción pública —que se ven menos difusas ahora que sus intérpretes las traducen en la génesis de las aspiraciones etnonacionales— lo que de él se recuerda no llega a trascender la simple abstracción y no esa lealtad nacionalista emancipadora argüida por algunos teóricos. Alcanza, entonces, a establecer un “ejemplo de vida a seguir”, un ícono de parentesco e identidad que refuerza lazos de solidaridad comunitaria y familiar, pero no necesariamente la



* Sociólogo y comunicador, autor de *Halajtayata. Etnicidad y racismo en Bolivia*, La Paz, Fundemos, 2004.

➔ imagen del “libertador de una nación sometida por las oligarquías blancas”. Aun para los líderes de la política aymara, es muy difícil crear redes de adhesión etnonacionales que interpelen al Estado nacional republicano al punto de socializar la necesidad de su escisión. En este sentido, los aymaras son quienes menos proyectan su descentralización o autodeterminación económica y política respecto al Estado nacional. Según la Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales, el 49,9% de ellos no está de acuerdo con la descentralización propuesta por el proyecto de las autonomías regionales y más bien sueña con una integración socioeconómica y política al Estado nacional “criollo” (3).

Las comunidades étnicas que expresan un enraizado sentido de lealtad a su comunidad son definidas por Anthony Smith como grupos étnicos. Los altos grados de lealtad social engendrados por las comunidades aymaras —observadas en sus relaciones comunitarias— denotan la importancia de la ascendencia como una dimensión de la etnicidad, pues produce lazos de afinidad e identidad, sobre todo en las relaciones sociales primarias. Sin embargo, estas bases de lealtad que se encuentran en las movilizaciones sociales del altiplano aymara parecen estar más vinculadas a demandas de integración socioeconómica —de clase— que a exigencias de reconocimiento cultural —es decir, étnicas—. Sin embargo, los aymaras han logrado cohesionar la influencia de la ascendencia con otras formas de comunidad tales como ciudad, región, religión y aun la propia clase social. Al respecto, se ha visto en los últimos años un avivamiento del discurso anticolonialista que ve al periodo de dominación española como la génesis del despojamiento de las comunidades indígenas de su bienestar. La división de las cla-

ses sociales, entonces, viene a ser consecuencia de una lucha étnica entre aborígenes altoperuanos y conquistadores europeos. Sin embargo, los hitos divisorios entre “blancos” e “indios” son menos ceñidos que entre “ricos” y “pobres”.

Aun cuando los contornos que definen la contextura del grupo son borrosos y muchas veces difíciles de particularizar, dados los grados de mestizaje en el caso de aymaras y quechuas, se puede forjar sentimientos de identidad en las poblaciones, inspirándoles nostalgia por su pasado y las tradiciones practicadas por sus ancestros, pero esto es una construcción social que no es inmutable o invariable. En tiempos de crisis sociales, como los vividos en los últimos años en Bolivia, la ascendencia de los grupos es capaz de crispar en los sujetos sentimientos de irritación y venganza contra lo que podría verse como ataques de grupos dominantes o foráneos (4). Sin embargo, no se puede afirmar categóricamente, casi ni siquiera medianamente, que las convulsiones sociales de los últimos años en Bolivia tuvieron componentes puramente étnicos. A lo mucho, podemos aseverar que lo étnico se constituyó en un matiz de los asuntos de clase, exclusión social y desagregación del Estado. En síntesis, la evocación de la ascendencia, en el caso de los aymaras —los quechuas tienen una historia del parentesco enlazada más a la península ibérica que al incario—, solidifica liderazgos eventuales en lo político, suelta las relaciones comunitarias sobre la base de la interacción primaria en lo social, pero no moviliza a los grupos para sustituir las instituciones sociales establecidas.

Lenguaje y cultura

Tanto para sociólogos como para antropólogos, el concepto de cultura es simultáneamente central así como difuso en lo referente a la

eticidad. El término “cultura” ha incorporado en sus axiomas a los llamados “productos culturales” que al final sirven para definir sus contornos (los objetos y el material producidos y reproducidos por las sociedades); pero su principal referencia recae en lo simbólico y en valorar los estilos y formas de vida, los modos y las costumbres de los rituales referidos, por ejemplo, al nacimiento, al matrimonio, a la muerte, a la comida y a la vestimenta.

La cultura no debe ser pensada como una cualidad social homogénea, así como tampoco debe entenderse como enlazada al grupo, la comunidad o la nación de manera tal que sea posible definir con precisión qué gente comparte determinada cultura. En un grupo étnico se puede encontrar típicamente que los estándares culturales son impugnables y variables. Dentro de los aymaras, por ejemplo, la importancia de conservar tradiciones como la *ch'alla* tiene diversos grados de relevancia entre las distintas comunidades, según sea su proximidad con las urbes o su cualidad territorial. Pero la *ch'alla* es, asimismo, una práctica cultural enraizada en los otros grupos étnicos con diverso grado de internalización social. Tanto los criollos como los mestizos practican el ritual de la Pachamama con categorías de compromiso diversas a las raíces originarias. Por otro lado, las formas en las que los matrimonios se negocian, las relaciones de género y otras prácticas culturales que a primera vista puedan parecer especificidades de los aymaras o quechuas, son también sujetas a disputa y variación. La devoción a signos culturales específicos varía a lo largo del propio grupo, ya que las formas son frecuentemente impugnadas y constantemente redefinidas.

Las ilustraciones 1 y 2 intentan ejemplificar los contornos borrosos y, por lo tanto, la dificultad

empírica de contornear la etnicidad y las particularidades culturales de los grupos sociales en Bolivia. Si intentamos hacer una distribución de la etnicidad, ya sea basándonos en las cifras del Censo Nacional de Vivienda de 2001 o en estimaciones poblacionales del Banco Mundial o las Naciones Unidas, coincidiríamos en que cerca de la mitad de la población boliviana tiene ascendientes originarios aymaras, quechuas u otros; es decir, indígenas. En la base de la pirámide, de tono más oscuro, estarían los habitantes descendientes de los originarios; al medio, los mestizos y arriba, el pabellón más claro, los descendientes de los españoles.

Las líneas divisorias —que en el caso del primer cuadro son arbitrarias— serían fruto de la categorización de los grupos externos. Es decir que son hechas según proyecciones poblacionales de los censos indígenas de 1900 y 1950 y según rasgos raciales, vestimenta y localización territorial. Los contornos de la categorización son explícitos y asertivos. El segundo cuadro, donde se muestra el blanqueamiento gradual de la trama, se refiere a la autoidentificación étnica en la perspectiva de la construcción social y la autoidentificación. Lo más oscuro es lo más indígena; y lo más claro, lo más criollo u occidental. Como podemos examinar, en la base de la pirámide es imposible diferenciar un hito que permita particularizar a un grupo del otro. Si observamos el gráfico a distancia, podremos definir las diferencias entre lo más oscuro y lo más claro; pero si aplicamos una visión escrupulosa, en aras de encontrar las fronteras entre un grupo y el otro, no conseguiremos establecer con precisión dónde termina lo oscuro y empieza lo claro. Este cuadro viene a ser la identidad socialmente construida en la que las prácticas sociales, las tradiciones e incluso el lenguaje se van

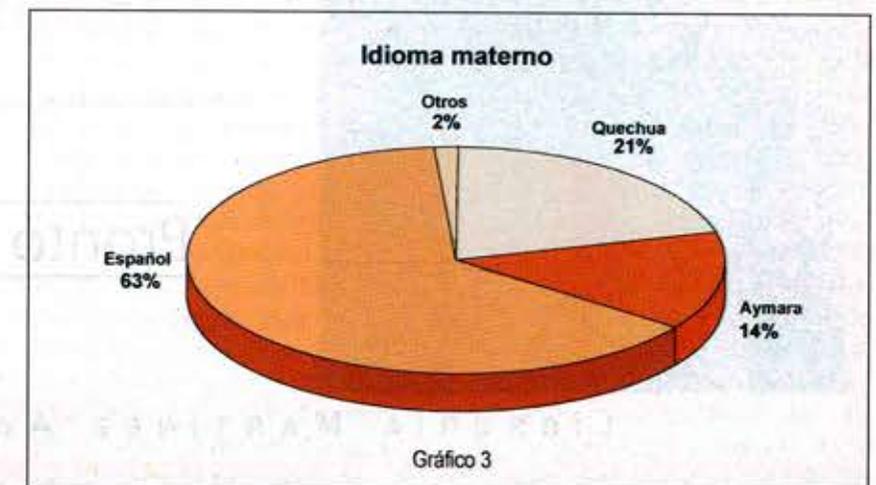


dinamizando según las bases de la integración, el ascenso o la interacción social.

Lo mismo sucede con el lenguaje. No existe una relación directamente ajustada entre grupos étnicos y lenguaje, menos aún en Bolivia, donde la hispanización ha avasallado a las lenguas nativas y originarias contraponiéndolas al ascenso social y a la integración al proyecto de Estado nación, aunque sin necesariamente haberlas sustituido o desplazado de la cultura local. Es así que encontramos hispanistas, aymaristas o quechuistas a lo largo de la pirámide; no obstante, se observa que sus concentraciones son proporcionales a la coloración de la ilustración. Según el Censo de 2001, el 62% de los bolivianos se autoidentifica como indígena; sin embargo, sólo el 37% aprendió a ha-

blar una lengua nativa. En contraste con esta cifra, el 63% tiene como lengua materna al español (ver ilustración 3). Se debe decir que la autoidentificación registrada en el censo no ha considerado la categoría de los mestizos o la etnicidad criolla —si la hay—, pues la pesquisa nacional se concentró en una pertenencia étnica donde los mestizos no fueron categorizados. En el caso del lenguaje, la etnicidad de aymaras, quechuas o de otros grupos no se construye en torno al lenguaje, necesariamente. Sin embargo, los idiomas nativos son instrumentos o vehículos de la categorización y, por lo tanto, estigmas que profundizan la exclusión social.

Como hemos podido comprobar, el lenguaje puede ser el mismo entre grupos considerados étnicamente diferentes; tal po- ➔➔➔



dría ser el caso de los indígenas y los criollos de los Andes centrales. Pero, al mismo tiempo, el lenguaje es un gran amalgamador social, pues puede ser un factor de exclusión social o un instrumento de categorización que sienta las bases de la discriminación. Es evidente, asimismo, que la exclusión social determina un ascenso social racializado en Bolivia, donde los indígenas muchas veces estiman conveniente abandonar los rasgos de su etnicidad que consientan su categorización —tales como el lenguaje o la vestimenta— y propender al mestizaje en aras de conseguir la integración económica y social. Por eso no debe extrañar que los datos de hablantes nativos no armonicen con los de su autoidentificación (ver ilustración 4). Muchos de los que se asumen como aymaras no hablan esta lengua, o por lo menos no aprendieron a hablar en ella. Lo más significativo es, sin embargo, que el

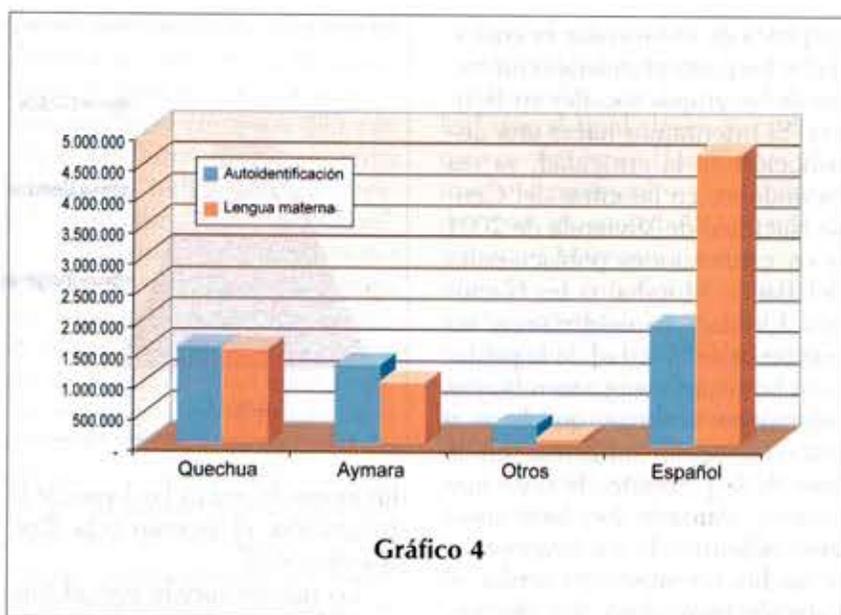
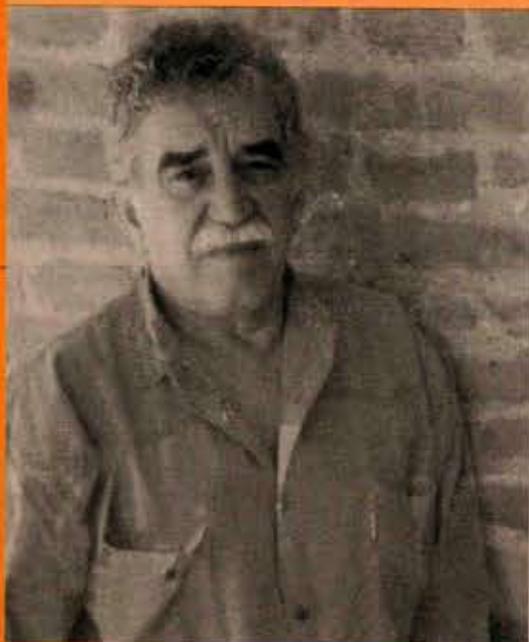


Gráfico 4

25% de los bolivianos, según el censo, se autoidentifica como aymara, pero sólo el 14% aprendió a hablar en este idioma. El caso de los quechuas resulta contrastante, pues el 31% de los habitantes bolivianos afirma provenir origina-

riamente de esta etnia, cuando sólo el 21% habla su idioma. Si contrastamos estos resultados con los de la encuesta ENIER, veremos que cuando se incorpora la condición de mestizo, en las categorías de etnicidad, sólo el 14% de los que-

La nueva novela del Gabo



Memorias de mis putas tristes

Pronto en Bolivia

LIBRERÍA MARTÍNEZ ACCHINI

chua dice ser indígena. Es decir que el 69% de quienes manifestaron ser de origen quechua no abraza su etnicidad. Dentro de las variables se maneja todas las posibilidades que fortalecen la idea de una identidad socialmente construida: autoidentificación quechuista, pero idioma materno español, o identidad mestiza con idioma materno quechua.

Es así que si bien encontramos hispano parlantes —desde la lengua materna incluso— entre aymaras y quechuas en porcentajes relevantes, existen hablantes de lenguas nativas entre los criollos y los mestizos. Por lo tanto, al igual que otros indicadores, la lengua indígena termina siendo un elemento diferenciador desde la perspectiva de los otros, pero no necesariamente un amalgamador de la etnicidad. Sólo cuando hace parte de una demanda etnonacional está frecuentemente en el corazón de procesos de establecimiento de fronteras de diferenciación con los otros grupos. Finalmente, estas construcciones de cultura y lenguaje, en relación a identidades étnicas y nacionales, no pueden ser absolutamente divorciadas del “tipo o apariencia” o de diferencias visibles que son asociadas con el concepto de “raza”.

Categorización y poder

Una de las visiones ofrecidas por los modelos de la sociología antropológica es la noción de que la etnicidad no es un “fardo inmutable de características culturales”; lo que vendría a ser insuficiente para categorizar a las personas como pertenecientes al grupo A o B, ya que su construcción es variable y pocas veces determinable sólidamente en las manifestaciones de la sociedad. Richard Jenkins (6) afirma que la etnicidad se define circunstancialmente y se produce y reproduce mediante transacciones sociales. Es decir, que varía y tras-

ciende, se reproduce y cambia en función de la interacción de sus grupos. En una sociedad fundamentalmente mestiza, como la boliviana, las variaciones de la cultura étnica emborran más las dificultades de encontrar especificidades dominantes. Y esa aseveración tiene que ver con que la etnicidad es un fenómeno fundamentalmente político y, tanto, los contornos étnicos son fuertemente permeables y osmóticos, existentes a pesar de las características individuales o por medio de ellas. Si, como plantea Jenkins, asumimos que la etnicidad es transaccional —es decir, que produce o reproduce según las interacciones sociales—, esas transacciones se producen según dos formas distintas de definición:

a) *Procesos de definición interna.* Que es la señal de los actores para inducir dentro o fuera de los miembros del grupo una autodefinición de su naturaleza o identidad. Este puede ser un proceso egocéntrico o colectivo, aunque al final, estos procesos terminan siendo transaccionales y sociales.

b) *Procesos de definición externa.* Estos son procesos dirigidos por actores externos al grupo. Cuando una persona, o grupo de personas, define al otro como “indio” o “blanco”, vendría a ser una validación de la “definición interna” de los otros. Al final del espectro de la categorización queda, en conclusión, la imposición de un juego de actores en desmedro de otros.

La distinción entre ambos procesos es puramente analítica. Cada uno está dramáticamente implicado en el otro, en una dialéctica progresiva de la identificación. La categorización de “ellos” es crucial a la hora de entender la categorización de “nosotros”; y la categorización de “nosotros” es el producto de “una historia de relaciones con un rango de significativos ‘otros’” (7). La identidad es un proceso, entonces, de produc-

ciones y reproducciones sociales. La discusión entre las definiciones de los procesos “internos” y “externos” nos permite pensar acerca de la identidad étnica en un sinnúmero de niveles. Irving Goffman y Anthony Giddens (8) definen a la sociedad dentro y entre tres órdenes:

a) *El orden individual.* El mundo está lleno de personas considerados organismos individuales.

b) *El orden interactivo.* El mundo es la conexión de los organismos individuales por medio de las relaciones sociales.

c) *El orden institucional.* El mundo está sistematizado, organizado y simbolizado.

La dialéctica de los procesos internos y externos de la identificación se produce en todos estos órdenes. Por lo tanto, siempre existirá algún grado de interacción entre la imagen pública —que viene a ser la consecuencia de la categorización del otro— y la imagen personal, que a su vez es resultado de la percepción individual. Como ejemplo, las identidades ocupacionales están por encima de las otras identidades sociales, incluso por sobre las identidades aymaras o indígenas en general. En este sentido, el hecho de que un indígena sea campesino, construye una categoría ocupacional que se repite en las categorizaciones institucionales del Estado. Por ejemplo, el censo ha dividido a la población boliviana en dos categorías: urbanos y rurales. El 90% de los rurales ha manifestado tener un origen étnico indígena, pero su identidad social es primero campesina, luego de clase y después, seguramente, étnica. Para comprobar aquello, basta observar el nombre de sus instituciones políticas, tales como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Las organizaciones sindicales que se agrupan según la etnicidad son apenas parte de la categori-

➔ zación campesina, tal como lo étnico es un matiz de lo nacional.

Para muchos, las categorizaciones proveen las bases sobre las cuales los modos de vida se construyen, ya que están conectadas de manera cercana. Lo importante es destacar que los grupos étnicos, así como los grupos en general, son resultado de patrones de la práctica social, identifican personas que se han establecido en el transcurso del tiempo en un contexto particular y local. En consecuencia, los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación hechas por los actores mismos. Sin embargo, estas identidades son validadas fundamentalmente por los actores externos; es decir por "los otros". Si hacemos un acomodamiento de las investigaciones de Milan Stuchlik (9) sobre los mapuches y el colonialismo español en Chile, podremos identificar cinco formas en las que los aymaras fueron categorizados por los españoles y los criollos bolivianos para establecer, al final, su exclusión social y económica del proyecto de Estado nación. Estas categorías coinciden con las categorizaciones establecidas por el Estudio de Categorizaciones y Estereotipos Raciales (ECEER) (10), realizado a sujetos de clase media, media alta y alta, predominantemente blancos y criollos:

• "Guerreros valientes y determinados", "pues lucharon en 1890 con fervor contra las elites blancas chuquisaqueñas en la Guerra Federal y contra el estado represor en las movilizaciones de 2000 y 2003" (11).

• "Bandidos de sangre fría", "pues durante sus periodos de lucha cometieron antropofagia (1890) y linchamientos brutales de miembros de la fuerza del orden y autoridades del Estado (2000-2004)" (12).

• "Indios flojos y alcohólicos", "porque su condición de pobreza se establece en función a que trabajan poco y las pocas ganancias

las utilizan para sus festividades, donde beben en exceso". "Utilizan cualquier excusa para ingerir bebidas alcohólicas" (13).

• "La carga del hombre blanco", "porque no se puede ayudarlos cuando ellos no se ayudan". "Nosotros pagamos los impuestos que el Estado usa en hacer los caminos que después destrozan" (14).

• "Gentiles salvajes con falta de educación", "pues su problema es la falta de educación. El campesino es bueno, pero le faltan recursos. Cuando se mestiza se perverte" (15).

Muchas consecuencias del impacto de la categorización en los aymaras, que han determinado la vida de sus descendientes en la sociedad boliviana contemporánea, es que estos modelos no son precisamente resultado de un conocimiento factual de los indígenas, sino de la categorización criolla o blanca. En consecuencia, hablan más de los *categorizadores* que de los *categorizados*.

La identificación del grupo específica relaciones de resistencia y reforzamiento para producir la realidad social en el tiempo y espacio históricos de la etnicidad y de las colectividades étnicas institucionalizadas. La formación de la república, luego de un periodo explícito de dominación española sobre los indígenas, se basó en categorizaciones institucionalizadas donde el "indio", ya sea para el Estado o para la sociedad, era concebido como "inferior" y no como expresión de la cultura a los ojos de sus productores. Estos estigmas duraron incluso hasta la primera mitad del siglo XX, por lo que romper con esas tipificaciones, cuando la etnicidad sometida no fue liberada, sino más bien instrumentalizada para el cambio de una administración española por una criolla o para la consolidación de una oligarquía blanca, es una causa difícil.

Como primera conclusión digamos que la etnicidad se produce

y reproduce mediante la interacción social y esta interacción está situada en un contexto relativo a las instituciones sociales. Por un lado las más formales: el Estado, la Iglesia, que tienen categorizaciones diríamos oficiales e internalizadas; y por el otro, las más informales, como las determinadas por las relaciones primarias y la socialización. Estas categorizaciones, en el periodo colonial y en los primeros setenta años de la República, hacían distinciones específicas sobre los derechos civiles. Los blancos eran vistos como ciudadanos y los indios como una "carga social". En ese sentido, la categorización étnica generalmente tiene un gravamen penosamente negativo o estigmatizante, ya que quien logra socializar el conocimiento sobre el "otro" (es decir, categorizarlo) es el grupo dominante y transmite los estigmas a las instituciones sociales. Por lo tanto, existen escenarios sociales en los que la distinción entre lo formal-informal no se percibe plenamente; más bien fortalece la continuidad de los estigmas.

1 Steve Fenton: *Ethnicity, Racism, Class and Culture*, Honk Kong, 1999.

2 *La Razón*, La Paz, 16-6-2004.

3 Encuesta Nacional de Identidades Étnicas y Raciales (ENIER), FUNDEMOS, mayo de 2004.

4 Steven Fenton, *Op. cit.*

5 Instituto Nacional de Estadística (INE), Censo Nacional de Población y Vivienda 2001.

6 Richard Jenkins: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London, Sage Publications, 2001.

7 *Ibid.*

8 Citados en Jenkins, Richard, *op. cit.*

9 Milan Stuchlik: "Chilean Native Policies and the Image of the Mapuche Indians", citado en Richard Jenkins, *op. cit.*

10 Estudio de Categorizaciones y Estereotipos Raciales (ECEER): grupo 2; 31 de julio de 2004.

11 ECEER: grupo focal 2: urbanos asentados criollos, mestizos, clase media, media alta y alta.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*



Indi Pueblo, multitud y ASAMBLEA CONSTITUYENTE

La acción colectiva en Bolivia plantea nuevos desafíos que buscarán expresarse en la próxima Constituyente. Éste es un acercamiento desde una perspectiva "libertaria"

César Soto Santiesteban*

EN LA ACTUALIDAD, los movimientos sociales en el mundo (alterglobalizadores, ecologistas, indígenas, en defensa de los derechos humanos, feministas, jóvenes, minorías sexuales y otros), son, sobre todo, un conjunto de prácticas sociales que buscan radicalizar y reinventar la democracia. Esta nueva visión democrática su-

pera ampliamente la visión restrictiva que nos ha impuesto el liberalismo, que agota la democracia en su noción representativa y, especialmente en las últimas cuatro décadas, en la democracia electoral. La democracia para las clases dominantes es una prolongación del mercado y la imposición de procesos empresariales monopólicos que

* César Soto Santiesteban es economista, miembro del Grupo de Apoyo a los Movimientos Sociales, Cochabamba.

no deben sufrir interferencias del pueblo.

A contracorriente, es indiscutible, actualmente, que la nueva utopía democrática incorpora rasgos libertarios –propios de la tradición anarquista– y que los movimientos sociales que la animan han sido permeados profundamente por el paradigma ético libertario. La búsqueda de autonomía, la denuncia y desmantelamiento de las estructuras de poder y dominación biopolítica, son algunas de sus características básicas. Al anarquismo hay que verlo más como una praxis que como una doctrina. Una praxis que a lo largo de la historia ha tenido ciclos de auge y descenso, y ha pasado por diversas fases (1); pero su ideario emancipatorio se mantiene vigente. Los tres elementos esenciales que acompañan todas las manifestaciones de la ideología anarquista están definitivamente presentes en muchos de los actuales –y diversos– movimientos sociales: antiestatismo, anticapitalismo y políticas prefigurativas, “es decir, modos de organización que se asemejen conscientemente al mundo que se desea crear” (2).

Los nuevos movimientos sociales, para diferenciarlos de los “tradicionales” (movimiento obrero, movimientos corporativos de la burguesía, movimientos de liberación nacional), no son actores históricos unificados como en el pasado, ni están insertos en una matriz sociopolítica clásica, cuya tarea era la conquista del poder del Estado como lugar central para la definición de políticas. La globalización económica y cultural, el paso de la sociedad industrial clásica con su Estado nación a la sociedad posindustrial del Estado imperio de las multinacionales, ha resquebrajado la centralidad del Estado o la ha diseminado, dando lugar a la emergencia en el espacio público de nuevos actores y formas de expresión política, pero sobre todo cultural. Como explosión

creativa de la sociedad y como expresión de su diversidad, los nuevos movimientos sociales están inevitablemente atravesados por visiones diferentes sobre la sociedad y la política. Su diversidad les otorga una dimensión de conflicto como característica central.

Sirva esta introducción para explicar entonces a qué nos referimos cuando hablamos de los movimientos sociales en Bolivia. Dicho de manera esquemática, si estamos de acuerdo en que el Estado neoliberal boliviano se fundó sobre los cementerios mineros, como hijo edípico de la Revolución Nacional de 1952, y la precarización general de las condiciones de vida de la población, la diferencia fundamental con el pasado es la emergencia insurreccional del mundo indígena campesino, como eje vertebral de los movimientos sociales en Bolivia.

Durante casi todo el siglo XX, la base ética, el referencial de la práctica política boliviana y casi referente empírico de cierta utopía socialista era el proletariado minero, que irradiaba su *ethos* al resto de la sociedad boliviana (3). La legitimación del modelo, entre mediados de los ochenta y los noventa, además contó con el apoyo de un conjunto de partidos e intelectuales de izquierda –principalmente del Movimiento Bolivia Libre (MBL) y del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)–, que se incorporaron con entusiasmo claudicador y mucho cinismo a su viabilización, cuando no a la ilusión minimalista de reformas desde adentro (léase política social, reforma educativa, Ley de Participación Popular, multiculturalidad), buscando, sin lograrlo, darle una cara humana al neoliberalismo.

La actual debacle de los partidos políticos, la crisis de legitimidad y representación del sistema político y la crisis institucional general que sacude al país han sido el telón de fondo del surgimiento de los movimientos sociales en Boli-

via. Hace dos décadas, se quiso ver en los comités cívicos embriones del “movimiento regional” en Bolivia (4). En realidad, los comités cívicos en aquel entonces cobraron importancia ante la ausencia momentánea –por las políticas represivas– del movimiento obrero y campesino en la escena política. Cabe hacer notar que desde 1985, luego de la derrota minera en la Marcha por la Vida de ese mismo año, no se había producido en Bolivia ninguna acción de resistencia victoriosa en contra de las políticas del modelo de la magnitud de las movilizaciones que se dieron en la Guerra del Agua –cuando el pueblo cochabambino expulsó a la transnacional Bechtel, por haber subido indiscriminadamente las tarifas del agua potable en esa ciudad–, los bloqueos en el altiplano, de septiembre de 2000, y la secuela de movilizaciones que continuaron luego, hasta los sucesos de febrero –cuando una revuelta popular frenó el “impuestazo” exigido por el FMI– y octubre de 2003 –cuando, en la Guerra del Gas, se logró la renuncia del presidente de la República, Gonzalo Sánchez de Lozada–.

De ese proceso surgen y se fortalecen expresiones organizativas como la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida, la Asociación de Regantes, la Coordinadora del Gas y otras que cobran inédito vigor, como la Central Obrera Regional (COR) de El Alto, merced a su ductilidad representativa urbana-rural, además de las asociaciones espontáneas de ciudadanos que fortalecieron la huelga de hambre y las movilizaciones que acabaron con el gobierno de Sánchez de Lozada. Todas, pese a sus limitaciones orgánicas y vacíos estratégicos, plasman los ímpetus organizativos de las clases subalternas que ya no encuentran en la “forma sindicato” (obrero) ni en la “forma partido” los canales para sus demandas materiales inmediatas y para proyec-

tos de transformación social.

Los movimientos sociales en Bolivia señalan, a mi entender, la vasta emergencia de la sociedad frente al Estado; la rebelión, el desacato y la desobediencia al sistema político por parte de la multitud.

A veces como marea espasmódica, espontaneísta, y a veces de manera más organizada, sus características principales son su embrionario pero efectivo poder de veto y su capacidad para desorganizar los mecanismos de reproducción del sistema. Partiendo de luchas reivindicativas, pasan rápidamente a la lucha política y en algunos casos ambas se encuentran confundidas en una sola matriz. Partiendo de demandas de necesidades básicas o soluciones a la precariedad material se pasan a valores más globales e “inmateriales” (participación política, nacionalización de los hidrocarburos, referéndum, Asamblea Constituyente, etc.). Esta simultaneidad entre lo reivindicativo y lo político es una característica que se debe indagar porque supera la clásica separación marxista entre lo “sindical-gremial” y “lo político”.

La sociedad civil boliviana ha encontrado en los movimientos sociales las formas embrionarias para organizarse políticamente por “fuera del Estado”, casi como anti-política (5), prefigurando sistemas de organización autorregulados y descentralizados sobre la base de la voluntad moral y principios éticos de igualdad, libertad y justicia, principios básicos de la democracia libertaria. Por eso, el espacio institucional preferido es la calle y no los espacios institucionalizados del sistema político, aunque no dejan de repercutir en él.

De esta forma, estas acciones colectivas delimitan un nuevo capital social al fundamentarse, cada vez más, en redes de reciprocidad, cooperación e interdependencia mutua, nuevas formas de ejercicio de los derechos ciudadanos, con-

ductas voluntarias y de compromiso individual y colectivo que contribuyen a la formación de un sentido de comunidad distinto a los conocidos en la vida republicana del país. La solidaridad colectiva puesta en evidencia durante octubre de 2003 ha generado una identidad y patrones de conducta que recuperan las capacidades insurreccionales frente al poder, que son la marca libertaria del pueblo boliviano. Aunque falta aún desarrollar y fortalecer una especie de “forma red” (6) en los movimientos sociales, estas características nos hacen pensar en sus potencialidades para construir realidades horizontales y, por lo mismo, una nueva utopía democrática.

Pero así como los movimientos sociales constituyen prácticas de resistencia y redefinición de la vida pública, no puede olvidarse que son parte de la cartografía y la correlación de fuerzas políticas. Los movimientos sociales en Bolivia son fragmentados y obedecen a lógicas específicas. La dimensión de conflicto que las atraviesa permite que su capilaridad para transformar la vida política y social también pueda propalar proyectos reaccionarios. En los movimientos sociales conviven, a la vez, factores regresivos y restauradores (autoritarismos, stalinismos, milenarismos, populismos) y emancipatorios (democráticos, alternativos, éticos). Si bien el surgimiento de demandas tiene un efecto democratizador en la sociedad, la fragmentación de los movimientos sociales plantea dudas sobre su capacidad y verdadero poder transformador. Estas nuevas formas de expresión o representación política de la multitud al margen del sistema político y partidario tradicional fortalecen la conformación de una nueva ciudadanía y otra sociedad civil; pero actualmente conviven en una suerte de “empate” con el sistema político porque no llegan a reemplazar a los partidos; y, por lo tan-

to, el acceso al control del poder del Estado y los recursos materiales y simbólicos siguen aprisionados por las elites políticas y económicas. La vinculación de los movimientos sociales con el sistema político es cambiante. Mientras mantengan su independencia y autonomía, reforzarán su legitimidad y fuerza; de lo contrario abrirán las puertas a la cooptación.

Sostengo la hipótesis de que, más allá de las diferencias/especificidades, desde el lado del bloque dominado, la columna vertebral de unificación está dada por un sentimiento poderoso de nacionalización, soberanía y autonomía que no acaba de formularse como proyecto y como estrategia. A la inversa, desde el lado del bloque dominante, aparecen intentos “transformistas” (en el sentido gramsciano) que buscan mantener el sistema de dominación, apropiándose en beneficio propio de consignas de los movimientos sociales, como por ejemplo la Asamblea Constituyente.

Lo constituyente y lo constituido

Cornelius Castoriadis planteó ya en 1965, en la revista *Socialismo y Barbarie*, la diferenciación entre la esfera instituyente de la sociedad como imaginario social, o la capacidad ilimitada de creatividad humana, y la esfera de lo instituido como aquello que expresa el imaginario social: todas las formas del arte y las instituciones. Existiría siempre una tensión dialéctica entre lo social instituido y lo social instituyente. Lo social instituyente surgiría en momentos de rebelión social, cuando las instituciones muestran su cara alienada y la sociedad apunta a la creación de otras instituciones. El imaginario social, como poder instituyente, tiene la capacidad de crear y recrear constantemente el hacer social y su proyecto es la construcción democrática.

La ciencia jurídica limita el poder constituyente a la fuente originaria de producción de las normas constitucionales. Lo define como el poder capaz de instaurar un nuevo ordenamiento jurídico, de regular las relaciones jurídicas en el seno de una nueva comunidad. Sea como "poder trascendente" venido del exterior respecto al sistema de poder constituido, sea como "poder inmanente" o bien coexistente e integrado al sistema constitucional, estas visiones jurídicas son restringidas y reducen el poder constituyente a sus variables jurídicas constitucionales, sin considerar que su fundamento es el acontecer histórico-político de construcción de la democracia (7). Como afirma Juan Manuel Vera: "La imaginación democrática tiene la posibilidad de dotar de nuevos sentidos al mundo en base a los deseos, creencias y expectativas de una mayor autonomía. La interacción humana entre los valores de la sociedad instituyente y la imaginación democrática puede expresarse mediante retroalimentaciones progresivas, generando un nuevo proyecto de reforma radical. Existe la posibilidad de un poderoso movimiento social hacia la democratización y la solidaridad, capaz de fomentar una acción instituyente mediante vectores creativos alimentados tanto de las fuerzas de la cooperación como de los conflictos permanentes en los de abajo y los de arriba. Una propuesta completa de radicalización democrática sólo puede ser producto de un movimiento social" (8).

Debido a la emergencia de los movimientos sociales, en Bolivia se ha operado un salto en aquellas discusiones que centraban el debate de las reformas en mejoras constitucionales o parches al sistema de gobierno (presidencialismo o parlamentarismo) (9) o bien sobre las ventajas e inconvenientes del sistema electoral proporcional o

mayoritario. La multitud boliviana ha superado esta agenda restringida de la ingeniería política. La reforma política actual pasa, entonces, por una radicalización de la democracia. Esta reforma tendría la cualidad de combinar, en el corto plazo, propuestas pragmáticas con sentido estratégico de cambios radicales en el mediano y largo plazo. Es decir, "(...) tendría que combinar aspectos de la actual democracia electoral, reintroduciendo contrapesos propios de la democracia representativa y asignar creciente protagonismo a nuevas formas de democracia directa. Una propuesta de reforma de esa naturaleza debería cumplir tres requisitos: ser pragmática (partir de la realidad, estar abierta, estar dispuesta a aprender de la experiencia real), ser reformista (partir de cambios graduales en las instituciones existentes) y ser radical (pretender un cambio muy significativo del orden político existente" (10).

La Asamblea Constituyente, como poder constituyente, es una oportunidad y al propio tiempo el lugar para caminar en este sentido.

La Asamblea Constituyente

La necesidad de la Asamblea Constituyente se ha vuelto indiscutible aunque aún no parece haber ideas muy claras sobre lo que significa e implica más allá de sus denotaciones jurídicas y sus connotaciones políticas. Por ejemplo, un conocido intelectual declara sin más trámite que la utilidad de la Asamblea Constituyente es incierta y su desemboque puede ser el de un "cesarismo plebiscitario", que a su vez puede desencadenar nuevos autoritarismos y la conformación de roscas de operadores políticos. En otras palabras, que la relación costo-beneficio favorable de este emprendimiento no es evidente y de repente no amerita el esfuerzo (11).

Concuerdo más bien con

otros intelectuales bolivianos (como García Linera o Prada) en que la Bolivia insurgente de nuestros días muestra, desde la cuenta larga, la fractura de un país de colonialismo interno, de *apartheid* monocultural frente a una realidad multicultural. En la cuenta corta, la crisis estatal también hace visible dos formas separadas de producción política y de representación: una, totalmente excluyente, basada en el sistema político construido por los intentos modernizadores liberales de los últimos veinte años, con su sistema de partidos, sus formas de reproducción y producción simbólica y sus maneras de construir la voluntad colectiva. Otra, basada en otra cultura política, más comunitaria. La paradoja es que los individuos y colectividades mayoritarias viven bajo este segundo sistema; es decir, la reproducción material de la mayoría de los bolivianos se da en este segundo sistema. Es más, se sabe que este segundo sistema es el más importante en el ámbito económico porque crea cerca del 90% del empleo.

Es indiscutible que la demanda de Asamblea Constituyente es una consigna que se articula a un proyecto de democratización social de la sociedad boliviana. Pone en el tapete valores básicos, como la participación, la libertad, la igualdad y la justicia, como significaciones imaginarias sociales que abren una interrogación permanente sobre la mejor forma de organizar la sociedad y que se articulan en una significación central: el proyecto de la democracia, que según Castoriadis es siempre un proyecto inacabado e inacabable porque responde a la capacidad creativa, imaginaria y siempre abierta del ser humano para dar (nuevos) sentido(s) a estos valores. De manera general, si asumimos que la democracia es el proyecto político que intenta hacer efectivas



MAX ARELOUIPA

la igualdad y la libertad, porque se trata de dar igualdad de oportunidades a todos en el poder, la demanda Asamblea Constituyente se mueve en ese marco.

¿Cuáles serían, entonces, siguiendo este marco de análisis, las fuerzas constituyentes o constitutivas de la nueva conformación política, representativa y administrativa del país? Y a su vez, ¿qué sería lo constituido o el propósito de la Asamblea Constituyente?

La Asamblea Constituyente sería el ejercicio democrático, es decir, el método de la sociedad para constituir los poderes. Este ejercicio es un acto soberano del más alto nivel deliberativo de la *eklesia*, es decir del espacio público-público (el Estado o poder público), diferente al *ágora* o espacio

privado-público (por ejemplo, el mercado). En otras palabras, la Asamblea Constituyente sería el poder constituyente del "pueblo" boliviano. La democracia es un régimen, pero también un conjunto de procedimientos de decisión. No podemos reducir la democracia a los procedimientos, pero tampoco olvidar que necesita y exige de técnicas de decisión, de procedimientos y de instituciones concretas.

La Asamblea Constituyente debería expresar, entonces, las características de este "pueblo" boliviano. Diferente al concepto de "pueblo", empero, existe el de "multitud". Paolo Virno, tomando como fuente a Spinoza, afirma que la multitud es una pluralidad que persiste como tal en la esfera pú-

blica, en la acción colectiva, en la atención de los asuntos comunes, sin converger en lo Uno, sin evaporarse en un movimiento centrípeto. En cambio, "pueblo" estaría ligado al concepto de Estado como voluntad de lo Uno, según la concepción hobbesiana. La multitud, como existencia social de los "muchos en tanto muchos" sería entonces el "estado natural" que precede al cuerpo político, que no acepta pactos duraderos y por lo tanto se opone a la obediencia al Estado (12).

El saber local, sin embargo, nos da otro dato en Bolivia: aquí, la "multitud" ha propuesto (pero no siempre ha vencido) procesos de unificación y durabilidad que le darían contorno a eso que llamamos Patria y que no es el Estado racista boliviano. Siguiendo a Bakunin: "las masas populares aman profundamente a su patria, pero ese amor es un amor natural, real. El patriotismo del pueblo no es una idea, es un hecho; y el patriotismo político, el amor al Estado, no es la expresión fiel de ese hecho: es una expresión distorsionada por medio de una abstracción falaz y simple, en beneficio de una minoría explotadora" (13).

Muchos de los sectores de la población ven en la Asamblea Constituyente una oportunidad para transformar el país, "refundar" la nación, "profundizar la descentralización", constituir las bases para el pleno reconocimiento de los derechos de las poblaciones indígenas e "indianizar la constitución", o establecer las condiciones para "autonomías departamentales o regionales" (14). Otros afirman que la Asamblea Constituyente abre un nuevo horizonte para la creatividad y la *autopoiesis* política: un espacio de diseño de los términos de referencia del contrato social entre individuos y de pacto de reciprocidad entre comunidades políticas (la Bolivia amerindia y la República), además de un contrato

natural con la biosfera (15).

Lo que está en juego, en todas estas posiciones, es pasar de una perspectiva monocultural a una multicultural y pensar los valores constitucionales, derechos y deberes sobre la base de un diálogo intercultural. Las características de esta "multitud" serían lo constituyente: el mosaico cultural, los distintos modelos de deliberación y toma de decisiones, los distintos modelos de representación política, las distintas pertenencias regionales y locales, las distintas formas de reproducción material y social (la economía), las distintas maneras de ocupación y apropiación del espacio, las diferentes formas organizativas e incluso los distintos modos de pensar la trascendencia.

La Asamblea Constituyente como singularidad transitoria plantea, entonces, un conjunto de procedimientos y mecanismos para articular en su seno a la particularidad de este constituyente diverso hacia una universalidad que sería un Estado multicultural: la representación deberá integrar las localidades o municipios, las regiones, los territorios rurales y urbanos, los gremios y corporaciones, las diferentes formas de instituir la autoridad y el mandato, unas más de corte comunitario o asambleístico y otras de corte más "liberal-democrático", por así esquemizarlo.

Álvaro García Linera (16) propone que la Asamblea Constituyente debería diseñar normas en tres campos: el patrimonio colectivo en torno al cual tenemos derechos (recursos naturales, derechos sociales, políticos y la economía); el modo de administración y de gestión de estos bienes comunes (aparato estatal, niveles regionales y locales de gobierno); y los mecanismos de participación y control social de estos bienes.

Yo añadiría, al primer punto, no solamente el campo de los derechos sino de las obligaciones com-

partidas en cuanto a los distintos capitales o patrimonios de Bolivia: el capital físico o recursos naturales, el capital social y político, el capital cultural y el capital económico. Esto significaría también aceptar la concepción indígena del territorio y del manejo de los recursos naturales. En cuanto al segundo y tercer punto, la Asamblea Constituyente debe prever mecanismos para reconstruir el control social sobre la actividad económica, abolir el centro y ampliar la gestión de la diversidad.

Por otra parte, si consideramos a la Asamblea Constituyente como método instituyente-constituyente, tendríamos que ponernos de acuerdo sobre los rasgos deseables de lo que se desea instituir-constituir y no solamente limitarnos a lo normativo, porque la política no es solamente gestión. La política es también una actividad que se dedica a cultivar y plantear problemas. La Asamblea Constituyente debería proponer que la representación no puede ser delegación de soberanía; en su base democrática, la Asamblea Constituyente podría cambiar el concepto jacobino de que la democracia es un régimen de dominio e imposición de las mayorías sobre las minorías. La Asamblea Constituyente debe contemplar un gobierno con autolimitación, en el cual el ejercicio del poder debe respetar las libertades y los derechos de todos. Debe plantear la revocatoria-rotación-revocabilidad-obligatoriedad de los cargos públicos. Si los movimientos sociales son actores complejos en constante transformación y adaptación estratégica, una oportunidad para darles perdurabilidad temporal y perspectiva de persistencia, ampliación y renovación, podrá ser la Asamblea Constituyente, como organismo capaz de crear mecanismos de decisión y producción de consenso.

Ya existen diversas propuestas

desde distintos sectores de la sociedad civil, los movimientos sociales, los movimientos regionales y los partidos políticos sobre los procedimientos para elegir a los constituyentes. En este momento, al lado de las propuestas procedimentales en juego, ponemos también varias interrogantes: ¿se podrá complementar lo funcional y lo territorial en las organizaciones de la sociedad civil en términos de representación? ¿Cómo elegir dentro de cada organización a los delegados, en qué número, con cuáles procedimientos, bajo qué tipo de control social? ¿Hay lugar para el sistema de partidos en su actual debate? ¿Es suficiente recurrir de manera pragmática (y reduccionista) a la "boleta censal" para definir la conformación de los miembros de la Asamblea Constituyente? ¿Se puede combinar la "vía corporativa", la "vía regional", la "vía comunitaria" y la "vía individual", tal como parece plantearlo Javier Medina? ¿O, como ha propuesto el MAS, arrancar desde las circunscripciones y votar por tres personas que representen transversalmente la dimensión de género, región y etnia?

Atendiendo a las principales propuestas existe, sin embargo, un vacío de análisis sobre las potencialidades y riesgos que implica cada una *vis à vis* lo que se desea instituir. Y como detrás de este debate están en juego estrategias políticas diferenciadas, habrá que develarlas, sobre todo para saber "qué Dios detrás de Dios la trama empieza"; es decir, analizar los actores y soportes de cada una de estas estrategias y sus proyectos de país. Primero, entonces, habrá que ponerse de acuerdo sobre la finalidad y luego sobre el procedimiento.

El objetivo de la Asamblea Constituyente debe ser el rediseño estatal del país basado en tres pilares: una nueva forma de representación política, donde coexistan, en condiciones de igualdad y oportunidad en el poder público -desde

arriba hasta abajo-, las distintas formas de representación, autoridad y organización que se dan en el país y una nueva forma de gestión totalmente descentralizada de los poderes públicos desde lo municipal hasta lo nacional, pasando por la interfase departamental, como espacios donde se articule la participación y la planificación del desarrollo y una nueva forma de control y administración de los recursos naturales, con soberanía y capacidad de negociación sobre la base de nuestra renta estratégica.

En el lecho histórico social, el poder constituyente de nuestro país fue el darwinismo social, cuya impronta colonial viene desde el nacimiento de la República. El Estado boliviano y sus instituciones racistas y elitistas fueron constituidos por este imaginario social. La Asamblea Constituyente puede reconstruir lo nacional popular y crear instituciones de un Estado intercultural, hacia una democracia libertaria. Si bien todavía nos movemos en el campo de las generalidades, el contenido y las formas de concurrencia de la Asamblea Constituyente vendrán definidos en la correlación de fuerzas políticas y en la fuerza de movilización de los movimientos sociales. Sea pues, los movimientos sociales se encuentran en una larga marcha, en la cual la Asamblea Constituyente es solamente una etapa amplia.

1 Resumimos las fases del anarquismo (André Grubac: "Hacia un nuevo anarquismo", conferencia Foro de Porto Alegre, 28-6-2003). a) La Primera Internacional, bajo la influencia de Bakunin, que tuvo como sujeto central al proletariado; b) el anarcocomunismo de Kropotkin y la incorporación de los campesinos a la lucha anarquista con Makhno; c) la tercera fase de la práctica política anarquista sería el anarcosindicalismo, que se inicia en Europa central y occidental y que posteriormente remata con la experiencia de las comunas catalanas, durante la guerra civil española. Tras la segunda guerra mundial, el anarquismo entra en una fase de marasmo e impotencia para articular nuevas prácticas y discursos emergentes como el

pacifismo, el feminismo, el situacionismo, etc. Siguiendo al mismo autor, en el presente se observan dos generaciones coexistentes dentro del anarquismo: "aquella cuya formación política tuvo lugar en los sesenta y setenta (reencarnaciones de la segunda y tercera generación), y otra más joven y mucho mejor informada, gracias a las corrientes de pensamiento indígena, feminista, ecológico y de crítica cultural, entre otras. La primera existe en varias federaciones anarquistas, como la IWW, la NE-FAC y otras. La última es más prominente en las redes del nuevo movimiento social".

2 *Ibid.*

3 Gustavo Soto: "La Bolivia Neoliberal 1985-2002", en revista *Défis Sud*, Bruselas, septiembre de 2003.

4 A finales de los años setenta y durante los ochenta, el Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES), en Bolivia, animó esta vertiente interpretativa, basándose ampliamente en el marco teórico diseñado por Alain Touraine y sus estudios del populismo en América Latina (notablemente Chile).

5 En su connotación de contra-poder o como diferencia entre el "poder-hacer", que siempre es social y el "poder-sobre", que implica separar, concentrar y dominar. Ver John Holloway: "La Lucha de clases es asimétrica", en *Revista Chiapas*, México, 17-1-2003.

6 Ver Carlos Crespo, "La forma red de organización política", en *Opinión*, Cochabamba, 28-5-2004.

7 Como afirma Prada: "El poder constituyente no puede reducirse a los límites impuestos por la ingeniería constitucional, ya desemboque ésta en una delimitación trascendental, ya sea subsumido el poder constituyente como fundamento, en el caso de la interpretación jurídica inmanente, ya

sea que se conciba su incorporación a la maquinaria constitucional de manera integral. El poder constituyente no es un acontecimiento jurídico-político, forma parte, más bien, de la historia efectiva de las sociedades; se trata de acontecimiento histórico-político" (Raúl Prada: "La alternativa del poder constituyente", La Paz, mimeo, 2004).

8 Juan Antonio Vera: "Hacia una democracia libertaria" (versión web (*abstract*) del capítulo de un libro colectivo de próxima publicación: *Imaginación democrática y globalización*).

9 Véase, por ejemplo, Alfonso Ferrufino et al: *¿Presidencialismo o Parlamentarismo?*, La Paz, Fundación Milenio, 1997.

10 Juan Antonio Vera, *op. cit.*

11 HCF Mansilla, en semanario *Pulso*, diciembre de 2003. Las experiencias peruana -Fujimori- y venezolana -Chávez- podrían darle cierta razón al habitual pesimismo de la inteligencia que cultiva con pasión y con aire simpático de dandy de tierra adentro el mencionado intelectual. Conuerdo que, a estas alturas, la Asamblea Constituyente no es la panacea para la resolución de nuestros problemas estructurales, como se tiende a creer de manera *naïf*.

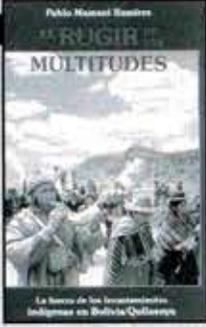
12 Paolo Virno: *Gramática de la multitud*, La Paz, Malatesta, 2004.

13 Mijail Bakunin, citado en Juan Perelman: "Conclusiones, seminario YFFB vs. Capitalización", en *Temas Sociales*, 22, Revista de Sociología de la UMSA, La Paz, 2001.

14 Raúl Prada, *op. cit.*

15 Javier Medina: "Del ajuste estructural a la Asamblea Constituyente", *Red Voltaire*, 20-11-2003.

16 Álvaro García Linera: "Constituyente y movimientos sociales", en *Le Monde Diplomatique*, 14, edición boliviana, La Paz, noviembre de 2003.



Pablo Mamani Escobar
"RUGIR"
MULTITUDES
La fuerza de las insurrecciones indígenas en Bolivia-Challapampa

Cuando la multitud se rebela

Un estudio sobre la territorialización del conflicto entre el Estado boliviano y los pueblos indígenas. Achacachi, Warisata, Kurawara de Karangas, el Chapare y El Alto.

UN LIBRO DE PABLO MAMANI

LIBRERÍA YACHAYWASI

Entre las ONGs, la "tecnocracia de género"

El movimiento

El movimiento feminista boliviano oscila entre el oenegeísmo —que se traza agendas mínimas, que satisfacen principalmente los designios de la cooperación internacional y el poder político—, y la beligerancia de tinte anarquista. Sin embargo, la praxis de estos grupos no ha logrado revertir la dura realidad de dominación patriarcal que impera en el país

Por Karin Monasterios Pérez*

EL MOVIMIENTO BOLIVIANO de mujeres, en su forma actual, presenta una polarización entre dos tendencias ideológicas contrapuestas: una de tipo liberal-tecnócrata basada en las ONGs que trabajan en el tema de género y una tendencia de tipo anarco-feminista que encuentra su exponente en el movimiento Mujeres Creando. En medio de ambas, resalta la presencia de un contingente de mujeres de clases populares que encierra las reivindicaciones potenciales de un feminismo sui géneris, sin que haya podido por ello constituirse en un actor político para el cambio, dada la ausencia de elementos simbólicos y culturales que permitan nombrar al mundo desde la subalternidad de género. Actualmente, y en pleno proceso hacia la Asamblea Constituyente, ni la tendencia oenegeísta ni la tendencia anarco-feminista se plantean seriamente el tema de la representación

del grueso de las mujeres a partir de una concepción política de los temas que atingen a la condición subordinada de género en el contexto de una formación social fundamentalmente reproductora del colonialismo interno y bajo cuyo dominio está sujeta la gran mayoría de la población femenina en el país. Es éste el tema neurálgico que plantea el límite y a la vez las posibilidades del movimiento de mujeres en Bolivia.

Hasta inicios de los años noventa no se había dado en Bolivia un movimiento de mujeres que pensara la dimensión de género del poder. Tradicionalmente, los movimientos femeninos habían enmarcado sus acciones en las luchas reivindicatorias de sectores oprimidos, bajo consignas de alcance nacional en el seno de las organizaciones políticas patriarcales. Fue el caso de las Barzolas en el seno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), y de las mujeres militantes del Ejército de Liberación Nacional (ELN), si bien bajo postulados radicalmente distintos. Más adelante, la Federación de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa (FMC-BS) —surgida en el seno de la Confederación Sindical Única

y el anarco feminismo

DE MUJERES



GRACIELA RODÓ BOULANGER

de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) hacia fines de los setenta— se sujetó a las estructuras y liderazgo patriarcales de la organización matriz, en el marco de su reivindicación indigenista. Por su parte, las organizaciones de mujeres conformadas en torno a

los clubes y centros de madres, nacían en el marco de los programas de seguridad alimentaria, en estrecha relación de dependencia con las ONGs y, mediante ellas, con el Estado.

La donación de alimentos, que se inicia en el país hacia fines de los años setenta, dará origen a una nueva forma de organización de las mujeres de base en estrecho vínculo con la disponibilidad de fondos de la cooperación internacional y las condicionalidades que de ella se derivan. En la actualidad, el movimiento de mujeres en Bolivia es fundamentalmente un movimiento basado en las ONGs que trabajan en el tema de género, cuya dependencia del Estado y de los organismos de la cooperación denota la ausencia de una matriz organizativa propia; este hecho se ha constituido en el obstáculo mayor para la emergencia de una visión de la problemática de género que iguale el poder entre hombres y mujeres.

Existen diferencias importantes entre las organizaciones de mujeres que surgieron en el seno de los movimientos sociales y la tendencia oenegeísta de mujeres. El referente político que orientó las acciones de las organizaciones femeninas en los movimientos estuvo siempre referido a una condición subordinada en tanto clase o etnia frente al Estado y las elites dominantes, lo que en definitiva las convertía en organizaciones políticas y subversivas frente al poder. Distinto es el caso de la sección oenegeísta del movi-

* Socióloga, consejera de OXFAM Québec

➔ miento, cuyas acciones se inscribieron de manera creciente en los planes de gobierno, teniendo como referente básico a los principios y postulados desprendidos de las convenciones internacionales sobre los derechos de las mujeres, promovidos desde las Naciones Unidas. La condición subordinada (étnica, de género o de clase) no fue necesariamente el referente fundamental que orientó las acciones de las ONGs de género, sí lo fue la idea de paliar, por medio de agendas mínimas construidas desde los planes de gobierno, las condiciones precarias de vida de las mujeres de sectores marginales, en tanto beneficiarias de proyectos.

Por otra parte, la necesidad de un cambio en las relaciones de poder basadas en la diferencia sexual no fue un tema abordado de manera explícita en el movimiento de mujeres, ni en su expresión de base ni en su expresión oenegeísta, lo que se traduce en una ausencia conceptual en relación con una condición subordinada de género. La Federación de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa representa, sin embargo, un caso interesante de lucha interna entre una tendencia integracionista y una tendencia autónoma —por referencia a la CSUTCB, su ideología machista y sus estructuras de dominio patriarcal—; esto le costó a la organización una crisis interna crónica, en la que se debatió prácticamente desde su fundación, en 1980, hasta el momento en que el foco de atención sobre el movimiento campesino se desplazó hacia la zona cocalera del Chapare, a mediados de los noventa. La reducción de miembros que actualmente se constata en la Federación refleja la pérdida de vigor político de una organización femenina que, sin duda, llegó a ser la más importante en el país, no sólo porque, como parte del movimiento campesino, enarboló las demandas más radicales frente al Estado, sino porque

logró aglutinar en su seno a miles de mujeres de áreas rurales de prácticamente todo el país.

Los clubes y centros de madres, que se conformaron debido a las donaciones de alimentos y desde un principio dependieron de la mediación de las ONGs, prácticamente desaparecieron una vez que fue retirada la ayuda alimentaria. Este sector logró aglutinar un número realmente importante de mujeres, que hacia mediados de 1989 superaba las 200 mil (1). Sin embargo, al igual que la Federación Bartolina Sisa, no por ello logró resolver el problema de la autonomía frente a las estructuras organizativas más fuertes que la rebasaban y en cuyo seno se instalaba. Éste constituye un primer elemento que nos permite identificar una de las debilidades estratégicas del movimiento contemporáneo de mujeres en expresiones más representativas; y ello se refiere a la ausencia de una matriz organizativa independiente de las estructuras patriarcales del poder organizado, sea éste del Estado o de la sociedad civil, lo que apunta al problema fundamental de la autonomía.

El Movimiento oenegeísta, la "tecnocracia de género"

El término "tecnocracia de género" fue acuñado por la corriente feminista autónoma latinoamericana como un concepto útil para diferenciar a la elite de mujeres profesionales congregadas en las ONGs que trabajan en el tema de género de lo que sería un movimiento feminista propiamente dicho, con contenido ideológico antipatriarcal. Un examen de las características peculiares de esta tecnocracia —en tanto actor político— permite evaluar la pertinencia de su caracterización.

El origen de la tecnocracia de género está directamente vinculado con la disponibilidad de financiamiento de la cooperación inter-

nacional a mediados de la década del ochenta, para emprender proyectos de desarrollo con "enfoque de género". Se trataba de la exportación de la versión liberal del feminismo del Norte que consolidó su hegemonía al institucionalizarse en el seno de las Naciones Unidas y que ahora penetraba en los países de la periferia mediante los programas bilaterales y multilaterales de cooperación para el desarrollo. En efecto, el discurso ordenador del "género y desarrollo" se hizo posible mediante el sólido bagaje institucional con que cuentan los organismos multi y bilaterales de la cooperación y sus posibilidades de permear las políticas de Estado en las naciones periféricas. Ha sido por ello, quizás que el discurso de género y desarrollo de la tecnocracia no logra hasta hoy interpelar la conciencia de las mujeres de base y menos aun articular "desde abajo" una demanda hacia el Estado que represente al grueso de los intereses y aspiraciones de las mujeres en tanto mujeres.

Con la presencia de las ONGs en el escenario político, se inicia una nueva forma de mediación entre las organizaciones de base de la sociedad civil y el Estado, donde las organizaciones empiezan a asumir de manera creciente el estatus de "beneficiarias" de los proyectos ejecutados por las ONGs, a la vez que éstas comienzan a identificarse como "representantes" de la sociedad civil frente al Estado y los organismos de la cooperación. Ésta es la lógica que subyace a las iniciativas estatales que propician el "diálogo" (como el Jubileo 2000 y la Estrategia Boliviana de Reducción de la Pobreza, EBRP) para enfrentar la pobreza.

A inicios de la década de los años noventa, por iniciativa de grupos de mujeres oenegeístas, se crea el organismo rector de las políticas de promoción de la igualdad de género en el seno del Estado. Desde su gestación, tal inicia-

tiva tuvo un fuerte impulso de la cooperación internacional y, desde su inicio, la concepción de las desigualdades de género estuvo orientada al desarrollo más que a una igualación del poder entre hombres y mujeres; en otras palabras, esta igualación fue supeditada como aspecto funcional para el logro de los objetivos del desarrollo, más que planteada como reivindicación frente a la posición subordinada de las mujeres en el país o como aquello que Caroline Moser llamó "intereses estratégicos de género".

La tecnocracia de género se conformó con dos brazos; por un lado estaba el organismo rector de las políticas de género y por otro lado estaban las ONGs de mujeres que trabajaban en estrecha relación con el Estado y que jugarían un rol crucial en la estatización de la problemática de género y su tratamiento creciente como asunto de manejo gerencial por parte del Estado. Ello explica que las ONGs de mujeres asumieran de manera creciente un carácter paraestatal, que se fue consolidando en los años venideros. Dicho fenómeno se dio en el contexto del proceso de "democratización" que siguió a la caída de los regímenes militares autoritarios, lo que permitió dar matices de legitimidad a lo que en realidad era un proceso de cooptación de los movimientos por parte del Estado.

Las ONGs de mujeres

De alguna manera, ya se ha señalado la característica fundamental del movimiento oenegeísta de mujeres que hemos designado como "tecnocracia de género" más que como un movimiento social *per se*; y es que ésta "construye" su demanda sobre la base de los postulados de las convenciones internacionales de las Naciones Unidas y no así a partir de un diálogo con las necesidades sentidas de las mu-

jes bolivianas. En efecto, las últimas convenciones de El Cairo y Pekín fueron mucho más importantes en la determinación de los objetivos de la tecnocracia que en la observación minuciosa de las formas particulares que adopta la dominación patriarcal en el contexto nacional de colonialismo interno. Su objetivo básico, por tanto, no se perfila como iniciativa para transformar las relaciones específicas de subordinación de género en el país, sino que obedece al dictamen de las Naciones Unidas de "influir en las políticas de Estado desde una visión de género y desarrollo". El "desde dónde" se ejerce dicha influencia y su dimensión legitimante no son temas de debate para la tecnocracia ni para los organismos de la cooperación, toda vez que se asumen como "representantes" de los intereses y demandas de las mujeres.

De manera creciente, las ONGs de mujeres han venido enmarcando sus acciones en los planes de gobierno; hecho que ha tenido profundas implicaciones en la agenda de la problemática de género, por lo común reducida a "agendas mínimas" que sólo buscan paliar en alguna medida las condiciones de vida precarias de las mujeres, dejando de lado el carácter fundamentalmente político de la lucha por la igualdad entre los sexos y olvidando que "todo derecho se conquista". Al acomodarse las ONGs a los distintos gobiernos, han terminado asumiendo un rol legitimador de los programas que condujeron a la implementación de las políticas de ajuste estructural a partir de 1985. Esto se constata en el apoyo prácticamente incondicional con que se acató desde las ONGs el proyecto de participación popular, así como las políticas de microcrédito y la reducción del problema de la participación política a un asunto de "cuotas" de poder. Es ya un hecho consabido que la Participación

Popular ha consolidado el poder de los partidos políticos en los ámbitos locales, a la vez que ha desnaturalizado a las organizaciones locales autónomas. También es ya evidente el efecto devastador de la promoción del microcrédito sobre el valor de la fuerza de trabajo, y en particular de la fuerza de trabajo femenina. Por otro lado, el planteamiento de la tecnocracia del 30% de participación en todos los niveles de la representación sólo ha permitido la incorporación de algunas mujeres en los circuitos patriarcales de representación sin alterar en nada las estructuras del poder ni lograr una representación efectiva de los intereses particulares de las mujeres. Uno de los puntos más débiles de la tecnocracia radica precisamente en su ceguera frente a los efectos negativos de la Participación Popular que, si bien ha dado algunos paliativos a las mujeres, también ha desnaturalizado sus organizaciones propias, precisamente en aquellos espacios que ofrecen campo fértil para el desarrollo de un movimiento autónomo con ideología propia.

Con estas apreciaciones es posible deducir que la tecnocracia de género detenta una naturaleza de clase que se devela en dos dimensiones básicas. Por un lado, ha jugado un rol importante de legitimación, como parte del conjunto de ONGs, de las políticas sociales del modelo neoliberal; por otro lado, mantiene una alianza estratégica con el Estado y la cooperación internacional, de la cual depende para subsistir. En este sentido, el rol de las ONGs de género se define más en relación con el Estado y la cooperación internacional que con la sociedad civil, las mujeres, sus intereses, necesidades y aspiraciones.

El Estado, por su lado, privilegia la interlocución con las ONGs en parte porque le es más cómodo y en parte porque no se ha constituido aun en Bolivia un ➔➔➔

➔ actor político representativo del grueso de los intereses estratégicos de las mujeres—si bien a nivel empírico éstos aparecen diferenciados por clase y etnia—. De esta manera, se da una suerte de colegitimación engañosa por medio de la cual el Estado recibe el “aval de las mujeres”, y las ONGs aparecen como las “representantes” de las mujeres frente a éste y la cooperación internacional. Paradójicamente, persiste en Bolivia una dura realidad de dominación patriarcal que históricamente ha impuesto un rol subordinado a las mujeres, prácticamente en todos los espacios del ejercicio del poder, que viene mirando sistemáticamente sus aspiraciones de autorealización personal, de manera particular en los sectores marginados.

54 Organizaciones de mujeres en los partidos oficialistas

En estrecho vínculo con la tecnocracia de género, existen otras organizaciones de mujeres de tipo oficialista en el seno de los partidos políticos o bien derivadas de ellos. El Foro Político de Mujeres es una organización nacional que aglutina a las mujeres de los partidos oficialistas. Se encuentra estructurada en los niveles departamental y nacional. El Foro Político de La Paz nunca integró a las mujeres de los partidos más contestatarios al sistema—como el MIP y el MAS—, lo que denota la polarización de clase entre las mujeres políticas y la reproducción en sus organizaciones de las divisiones de clase. Esta organización generalmente ha trabajado en sintonía con la Coordinadora de la Mujer, organización que agrupa a las ONGs más importantes que trabajan en el tema de género en el país. Tanto la Coordinadora como el Foro Político operan en estrecha coordinación con el organismo rector de género, el actual Viceministerio de la Mujer.

También están la Asociación

de Mujeres Parlamentarias y la Asociación de Concejalas de Bolivia. Ambas se han conformado para promover los derechos de las mujeres en ejercicio de cargos políticos en los ámbitos parlamentario y municipal. También estas organizaciones presentan profundas divisiones étnicas y de clase en su seno.

En la Federación de Mujeres de El Alto y en las juntas vecinales las mujeres juegan un papel importante, si bien éstas son organizaciones mixtas y no exclusivamente de mujeres. Ambas organizaciones jugaron un papel importante en la coyuntura de octubre de 2003, si bien fueron rebasadas por la acción intempestiva de las masas. Están supeditadas a los conflictos partidarios que provocan divisiones internas; en el caso de la Federación, entre una tendencia mirista y una tendencia que obedece al eneferismo. La Federación de Juntas Vecinales, por su parte, sufre una fuerte descomposición orgánica, conse-

cuencia de los conflictos partidarios en torno a las próximas elecciones municipales.

El Movimiento Mujeres Creando

En el otro extremo de la geografía del movimiento de mujeres se encuentra el movimiento anarcofeminista Mujeres Creando, que de manera general puede ubicarse dentro de la corriente del feminismo autónomo latinoamericano. Dicha autonomía se define, por una parte, en relación con el Estado y los partidos políticos, bajo la consigna de “no a la cooptación”, y por otra parte en relación con las ONGs bajo la consigna de “no a la mediatización”. En coherencia con este principio básico de autonomía, el movimiento ha transitado un camino propio e independiente respecto a los procesos de reconfiguración política y de las propias políticas de Estado. Sus ac-



ciones se desprenden de una concepción de lo político en lo privado-cotidiano y se inscriben en dos ámbitos básicos: el de los conflictos sociales vinculados con los grandes problemas estructurales y el de la microfísica del poder, en la cual se estructuran las subjetividades colectivas donde el poder y la dominación encuentran su nicho reproductor y—en última instancia— su legitimación. Destaca en el movimiento su estrategia de lucha basada en la desconstrucción de los símbolos y lenguajes de la dominación patriarcal en un contexto de colonización interna. Sus repertorios de acción van desde los *graffitis* hasta los programas televisivos, pasando por la prensa, el teatro mudo y la poesía.

Una dimensión fundamental que ha tocado el movimiento en su lucha antipatriarcal ha sido la necesidad de restituir la unidad original entre lo público y lo privado que el advenimiento del capitalismo arbitrariamente separó en dos esferas con distintas asignaciones valorativas. La esfera pública otorgó primacía al varón en los asuntos relativos a la política, la economía, la tecnología, la religión y la guerra; mientras que la privada relegó lo femenino al ámbito de lo doméstico, que a su vez quedó desvalorizado como cotidiano e intrascendente, separándose así a lo comunitario, o el quehacer cotidiano del pueblo, de la toma de decisiones en el ámbito “superior” de lo público.

El movimiento Mujeres Creando viene trabajando esta dimensión del poder en espacios—físicos y simbólicos— promovidos por su propia praxis política, privilegiando la utilización del espacio público como arena de confrontación de lenguajes y símbolos subversivos en los que la simbología patriarcal encuentra sus oponentes. La sola acción subversiva de “pintar penes en la calle” tiene el efecto de revertir el orden simbólico

de la opresión de género, perturbando el inconsciente colectivo de una sociedad demasiado acostumbrada a la idea de que el objeto de exhibición sexual es por excelencia femenino. Los complejos “privados” de la sexualidad boliviana son llevados a la calle y convertidos en asunto de deliberación pública en una sociedad estupefacta frente a una transgresión profunda de la norma patriarcal. Del mismo modo, el café Carcajada restituye la unidad público/privado cuando sirve de albergue, cocina, escenario de teatro mudo, dormitorio y espacio de deliberación política para la sostenibilidad de dos movilizaciones de mujeres: la marcha de las cocaleras y el movimiento de mujeres deudoras del microcrédito.

Resalta así una concepción feminista de “lo político como lo personal” en la praxis colectiva de este movimiento, pequeño en número de miembros pero de alcance ideológico importante para el feminismo. Este minimovimiento ha hecho una contribución importante al “nombramiento” de la condición subordinada de género por medio de la utilización de lenguajes que crean nuevos imaginarios y referentes de feminidad y masculinidad, en la medida que irrumpen en un inconsciente colectivo donde se instala la norma del patriarcado, hasta hace poco incontestable en el plano social. Permear el subconsciente colectivo es la opción estratégica que ha tomado el movimiento como propuesta-acción de cambio; su efecto puede, o no, ser perceptible, pero tiene un impacto a largo plazo. Es el caso de los *graffitis* cuyo contenido subversivo ha venido permeando la conciencia colectiva desde 1992, cuando se conforma el grupo sobre la base de cuatro integrantes de distinta extracción de clase (la chola, la lesbiana de ancestro indígena, la señorita de clase alta y la muchacha “normal” de clase media). Más

recientemente, mediante la producción audiovisual se viene encarrilando esta construcción /deconstrucción de subjetividades colectivas desde la interpelación de la moralidad y la ética patriarcal.

Las limitaciones del movimiento Mujeres Creando se vinculan a la representación y lo que ésta implica en términos de vinculación orgánica con los movimientos sociales. En coherencia con su orientación anarquista, el movimiento ha desdeñado toda forma de representación, favoreciendo la política de acción directa con autorepresentación individual. También se ha mantenido alejado de toda estructura organizativa estable y de las alianzas permanentes con otros grupos o sectores, lo que en muchos casos ha dado matices de incoherencia a sus objetivos políticos y sus relaciones con otros movimientos. Sumado a esto, y a pesar de su fuerte crítica a las formas vigentes de ejercicio del poder, las líderes del movimiento—sobre todo María Galindo— no han estado exentas de reproducir el estilo caudillista de liderazgo político que tipifica el ejercicio de las dirigencias en el país, impidiendo su avance político precisamente en un periodo crítico de definición de nuevos sujetos de representación.

Este modo de entender la política queda demasiado insuficiente frente al desafío histórico de una Asamblea Constituyente y emerge como un obstáculo mayor para el avance del movimiento social que se viene gestando desde 2000. Por otra parte, la concepción anarquista de disidencia—más que de concertación— que ha tipificado las acciones de Mujeres Creando, plantea en esta coyuntura de transición un serio obstáculo para su articulación con los sectores politizados de mujeres. Éste es un asunto de seria consideración si recordamos que desde los conflictos de abril y septiembre de ➔➔➔

➔ 2000, y con mucha mayor fuerza en octubre de 2003, las mujeres vienen desplazando una agilidad impresionante para rebasar los liderazgos establecidos en el seno de los movimientos.

Nuevas identidades narrativas y representación

Si hubo una característica importante que viabilizó la movilización multitudinaria de octubre de 2003, ésta se encuentra en la fusión de varios elementos identitarios donde resaltan la recuperación de formas originarias de organización y comunicación, el resurgimiento de una conciencia nacional en el nivel simbólico y la restitución momentánea de la unidad entre el ámbito público y privado por medio de la acción decidida de las mujeres. A diferencia de las movilizaciones de 2000, esta vez las mujeres asumieron su participación como sujetos centrales de la política y ya no como complemento al proyecto patriarcal, ni de unos (el Estado y los partidos políticos) ni de otros (las organizaciones corporativistas de la sociedad civil). Más bien rebasaron a ambas formas institucionales con una forma propia de hacer política sobre la base de la restitución de los símbolos, lenguajes y prácticas milenarias de solidaridad colectiva en el seno de lo privado-doméstico y comunitario. Sus aliados fueron los jóvenes y los vecinos de El Alto. El tema de fondo que se plantea en la lectura de las prácticas, símbolos y lenguajes que operaron en las movilizaciones de octubre es la politización del ámbito privado o, lo que es lo mismo, la reapropiación de la política en el seno de la sociedad civil, en su dimensión cotidiana-comunitaria, en sus propias prácticas de solidaridad colectiva. Las ollas comunes, la vigilancia nocturna, el encierro de los maridos policías —para que no opriman al pueblo— y el uso de utensilios de cocina, palos y pie-

dras como armas de defensa del pueblo desarmado no fueron meramente “estrategias de lucha”; su importancia radica en el hecho de haberle dado un estatus político a “lo privado”, rompiendo a la vez con la lógica de la jerarquía patriarcal como principio ordenador de lo social, y esto precisamente porque le han arrebatado el monopolio político a la esfera de lo público. En este sentido, resalta la evidente “politización de la maternidad” que se da en octubre, vinculada con la protección de la vida, la lucha contra la antinación opresora y su discurso ordenador del mundo, y la recuperación de los recursos naturales para el disfrute de los bolivianos.

Si el patriarcado bajo el capitalismo ha excluido sistemáticamente de lo público todo aquello que difiere del referente occidental de ciudadanía (hombre de origen blanco, ciudadano, cuyos intereses son representados mediante los partidos), ello es porque subyacente a dicha dicotomía —público/privado— está la base de las opresiones de todo aquello que se ha asociado con lo doméstico y comunitario; es decir, las mujeres, los jóvenes, los ancianos y los indígenas, sometidos estos últimos como fuerza de trabajo doméstico y/o agrario para el mantenimiento y producción de las haciendas coloniales, en prácticamente todas las regiones que fueron colonizadas.

En octubre de 2003 fueron precisamente las prácticas culturales que difieren de este modelo occidental de ciudadanía universal centrado en el varón las que momentáneamente instalaron un nuevo ideal de ciudadanía, cuyo referente estaba en aquello que ha sido tradicionalmente excluido de la política: lo doméstico, las prácticas colectivas de solidaridad en lo cotidiano-privado, las instituciones originarias de comunicación y organización, la juventud y las mujeres. Es en dichas formas de ejercicio de la democracia directa,

propias del pueblo y su cultura milenaria —pero a la vez heterogéneas en tanto han sido trastocadas por la modernidad—, donde encontramos las posibilidades constitutivas de los nuevos actores de la política que en principio plantearía el reto de una Asamblea Constituyente, entendida ésta como poder constituyente desde la base de la sociedad.

Mujeres y Asamblea Constituyente

En la coyuntura que siguió a octubre se evidencia un reflujo de las fuerzas sociales desatadas durante la insurrección. La unidad lograda entre lo público y lo privado se revierte penosamente, frente a un ordenamiento jurídico-patriarcal, a medida que se restituyen los “liderazgos” de base y que los propios partidos políticos rearticulan su poder. Si bien han quedado instalados en la agenda política los temas de la nacionalización y la Asamblea Constituyente, se ha perdido el fervor político que en octubre desplazó la política hacia lo privado-plebeyo, y ha quedado como saldo el caos posinsurreccional que algunos analistas, entre ellos Álvaro García Linera, interpretan como una “etapa revolucionaria”, reconociendo que ésta no predetermina en modo alguno un desenlace también revolucionario.

En el escenario posoctubre, el movimiento de mujeres reproduce una vez más los problemas ya instalados en la política. Hasta hace poco, la propuesta de la tecnocracia no superaba una demanda liberal de paridad del 50% para las mujeres en la nueva Constituyente, sin entrar en la discusión del contenido esencialmente anticolonialista de la demanda popular que lanzó la consigna de una Asamblea Constituyente. Recientemente, se ha desechado la demanda de paridad en favor de una demanda de alternancia por considerarse a la primera demasiado

“ambiciosa”. La demanda de alternancia fue impulsada desde el Foro Político de Mujeres, mientras que la demanda de paridad había sido planteada desde la Coordinadora de la Mujer. Ambas propuestas se enmarcaban en el esquema constitucionalista del gobierno.

Por su parte, el movimiento Mujeres Creando —que ahora presenta una división interna luego de la separación entre Julieta Paredes y María Galindo— empieza a enfrentar las consecuencias de una visión anarquista de la política, que se hacen especialmente agudas en el contexto de transición actual. La concepción anarquista del movimiento se constituye, en efecto, en una barrera fuerte para su articulación orgánica con los procesos desatados a partir de octubre; de modo particular, obstaculiza la construcción de una agenda común con las mujeres de los sectores politizados.

Actualmente la fracción de Julieta Paredes intenta conformar un proyecto político en alianza con las mujeres de clases populares bajo el rótulo de Asamblea Feminista. Dicho proyecto no se plantea como parte de, sino como organización paralela a la Asamblea Constituyente convocada por el gobierno. Esta estrategia puede ser peligrosa de no ser que se sume a un intento similar —si éste se diera— por parte de otros sectores sociales en coalición, lo que sabemos es que es altamente improbable en la cultura de disidencia política que desde hace tiempo viene impidiendo la formación de alianzas políticas más estables entre los movimientos. Sería penoso repetir la experiencia del referéndum sobre el gas, que terminó dando la victoria al gobierno por una población votante que estaba mayoritariamente en favor de la nacionalización, pero que “internamente” mostraba divisiones diversas. Más allá de esto, el momento político exige la capacidad de articulaciones duraderas con otros sectores politizados, sea en el marco de

una asamblea paralela o bien en el marco de una posición contestataria al interior de la Asamblea convocada por el gobierno.

El desafío de la Constituyente plantea el reto de traducir en acción trascendente una concepción de democracia pluralista, precisamente uno de los sentidos de democracia que postula el feminismo, ya que éste, en principio, permite el posicionamiento directo en el debate público de la problemática específica de la desigualdad basada en la diferencia sexual, logrando el reconocimiento societal de esta forma particular de subordinación y la necesidad de los derechos especiales de representación para las mujeres como mecanismo específico para la politización y defensa de los intereses y demandas de género. Por otra parte, el concepto de “autonomía”, entendido como el “no a la mediatización del Estado ni de los partidos políticos”, está instalado en la sociedad debido a los hechos que se vienen acumulando desde 2000. Su articulación como fuerza social dependerá de la capacidad de los movimientos —constituidos o por constituirse— de dialogar sobre esta necesidad latente. Para enfrentar a cabalidad los desafíos de una Asamblea Constituyente, las mujeres necesitamos construir una matriz organizativa propia e independiente, sobre la base de alianzas que superen las diferencias clasistas y étnicas. Necesitamos buscar nuestra propia inserción orgánica en el proceso, ya no desde las posiciones flojas de la tecnocracia ni desde el oportunismo de las mujeres de los partidos oficialistas, sino desde un revigorizado espíritu militante inspirado en la creatividad desplegada por las mujeres de octubre, como símbolo de lo que puede lograrse cuando los subalternos consiguen resignificar la política como asunto del quehacer comunitario de la calle, la casa y la cocina; es decir, cuando la existencia cotidiana se torna en acción política.

1 Según datos de Julio Prudencio B. Citado en Cecilia Salazar y Lia Van Broekhoven (1996).

BIBLIOGRAFÍA

- Sonia E. Álvarez: “Advocating Feminism. The Latin America NGO Boom”, 1988. [http://www.mtholyoke.edu/acad/latam/schomburgmoreno/alvarez.html].
- Michèle Barrett: *Women's Oppression Today: the Marxist / Feminist Encounter*, Londres, Verso, 1988 (1980).
- Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia: *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2000.
- Caroline Moser: *Gender Planing and Development. Theory, Practice and Training*, New York, Routledge, 1995 (1993).
- Kate Millett: *Política sexual*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995 (1970).
- Mujeres Creando: *Porque la memoria no es puro cuento. Mujeres Creando y feminismo autónomo latinoamericano*, La Paz, Impresiones Quality, 2001 (1994).
- Karin Monasterios y Luis Tapia: *De la ciudadanía pasiva a la ciudadanía activa. Trayectorias de vida pública de mujeres alteñas*, La Paz, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, 2001.
- Karin Monasterios: “La tecnocracia de género y el feminismo autónomo de Mujeres Creando: los extravíos de la representación de las mujeres en Bolivia y los desafíos de la acción directa” en *Problemas del feminismo en América Latina*, La Paz, Plural/Pittsburgh University (en prensa).
- Karin Monasterios: “Reconstrucción de identidades narrativas en la insurgencia de octubre de 2003”, Ponencia presentada en el Seminario “Mujeres, su participación y visión de la Guerra del Gas”, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz 10 al 12 de marzo de 2004.
- Antonio Negri: *El Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias / Prodhufi, 1994.
- Raúl Prada Alcoveza: *Largo Octubre. La gramática de los movimientos sociales*, La Paz, Plural, 2004.
- Silvia Rivera Cusicanqui: *Bircholas: Trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes de la Paz y El Alto*, La Paz, Editorial Mama Huaco, 2001.
- Pierre Salama y Jacques Valier: *L'Économie gangrenée*, Paris, Éditions la Découverte, 1990.
- Cecilia Salazar de la Torre y Lia Van Broekhoven: *Movimiento de mujeres en Bolivia*, La Paz, W Producciones SRL, 1998.
- Luis Tapia: “Condiciones, problemas y capacidad de proyecto de la representación política”, en *Cuaderno de Futuro 8*, FNUD, 2000.



58

Argentina: El devenir de los PIQUETEROS

Después de renovar las prácticas de lucha y recrear nuevas identidades, el movimiento piquetero se enfrenta a los sectores medios que reclaman la vuelta a la “normalidad”

Por Maristella Svampa*

EL SURGIMIENTO de un conjunto de movimientos de desocupados (piqueteros) es una de las experiencias más ricas y novedosas de la Argentina de la última década. Para comprender el origen de este nuevo movimiento, es necesario tener presente el contexto de transformación económica, social y política de la Argentina de los últimos treinta años. Como en otros países latinoamericanos, estas transformaciones—ocurridas como corolario de la aplicación de políticas neo-

liberales— terminaron por reconfigurar completamente las bases de la sociedad. El proceso, marcado por el empobrecimiento, la vulnerabilidad y la exclusión social comenzó en los años setenta, con la última dictadura militar; tuvo su punto de inflexión entre 1989 y 1991, con la asunción de Carlos Menem al gobierno—momento en que se profundizan las políticas de apertura comercial y de reestructuración del Estado— y encuentra, por último, una aceleración mayor luego de 1995, con la

acentuación de la recesión económica y la entrada a la desocupación masiva (1).

Los noventa fueron así para Argentina años de descolectivización masiva que afectaron muy especialmente a las grandes zonas industriales, que por entonces ya arrastraban consigo las secuelas de una primera devastación, producto del plan económico instrumentado por la última dictadura militar. En pocos años, la cartografía social varió considerablemente: el llamado cordón industrial se convirtió en un verdadero cementerio de fábricas y pequeños comercios, que fueron reemplazados por cadenas de shoppings e hipermercados. En medio de la euforia neoliberal comenzaron a erigirse los altos muros de la ciudad privatizada (urbanizaciones cerradas, con seguridad privada), al tiempo que se multiplicaron las villas de emergencia y los asentamientos.

Sin embargo, desde el fondo de la descomposición social, nuevas formas de organización y de movilización fueron emergiendo en la sociedad argentina. A partir de 1996-1997, una parte de aquella Argentina sacrificada por el modelo neoliberal e ignorada por los medios de comunicación, hizo su irrupción en las rutas del país, impidiendo la libre circulación de personas y mercancías, en demanda de puestos de trabajo. Es allí que surge el nombre “piquetero”—aquél que organiza los piquetes, los cortes en las rutas—, el que, además de atraer la atención de los medios y del sistema político por su fuerza expresiva, representó una alternativa para quienes una definición como la de desocupados les resultaba intolerable. De esta manera, la acción colectiva trajo consigo la idea de que otra identidad—y otro destino— era posible para quienes habían perdido su trabajo y habían visto interrumpida su carrera laboral.

Los orígenes y los alineamientos

Desde sus orígenes, el movimiento piquetero nunca fue uno ni homogéneo, sino que estuvo atravesado por diferentes tradiciones organizativas y corrientes político-ideológicas. En rigor, en tanto “movimiento de movimientos”, éste reconoce dos afluentes fundamentales: por un lado, reenvía a las acciones disruptivas, evanescentes y por momentos unificadoras, de los cortes de ruta y levantamientos populares registrados en el interior del país a partir de 1996-1997, resultado de una nueva experiencia social comunitaria, vinculada al colapso de las economías regionales y a la privatización acelerada de las empresas del Estado realizada en los años noventa; por otro lado, remite a la acción territorial y organizativa gestada en el populoso cordón industrial de Buenos Aires, y ligada a la lenta pauperización del mundo popular, que arrancó en los años setenta. Es precisamente en la región del Conurbano bonaerense donde se gestaron los modelos de organización, posibilitando años más tarde la proyección de los desocupados a escala nacional, así como los estilos de militancia basados en el trabajo comunitario en los barrios.

Actualmente, la heterogeneidad y variedad de corrientes dentro del espacio piquetero es muy grande. Sólo para dar una breve ilustración de la diversidad, podemos mencionar los principales alineamientos, los que pueden comprenderse a partir de tres lógicas principales: una de tipo político-sindical, otra más bien partidaria y, por último, una lógica de acción territorial. La primera de ellas es ilustrada por la Federación de Tierra y Vivienda (FVT), la agrupación más institucionalizada y oficialista, vinculada con la central sindical de trabajadores argentinos (CTA). La lógica de acción partidaria se ve

reflejada en agrupaciones ligadas a los partidos de izquierda, como el Polo Obrero (Partido Obrero, de inspiración trotskista), el Movimiento Territorial de Liberación (Partido Comunista Argentino), el Movimiento Teresa Vive (Movimiento Socialista de Trabajadores, trotskista), y Barrios de Pie (Patria Libre, populista de izquierda). Existen, asimismo, organizaciones piqueteras generadas en torno a liderazgos de tipo barrial, que se han mantenido al margen de las lógicas sindical y partidaria, que incluyen a los distintos Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTD) Aníbal Verón o, también, a algunos que se conformaron en el interior del país—como la emblemática Unión de Trabajadores Desocupados (UTD) de General Mosconi, Salta— y que no integran ninguna de las grandes corrientes de nivel nacional. Finalmente, podemos mencionar agrupaciones de raigambre “mixta”, como la Corriente Clasista y Combativa (CCC), que reconoce orígenes en el sindicalismo, pero cuyos principales referentes son miembros del Partido Comunista Revolucionario (PCR), ligado al maoísmo; o casos en los cuales la lógica territorial y la política aparecen entremezcladas y en tensión permanente, como en el Movimiento Teresa Rodríguez (MTR), agrupación independiente de orientación guevarista; y el controvertido Movimiento Independiente de Jubilados y Desocupados (MIJD), que presenta un acentuado estilo movimientista y personalista.

En fin, más allá de la heterogeneidad, los diferentes movimientos reconocen un espacio común recorrido por determinados repertorios, entre los cuales se encuentra el piquete, como formato de acción, las referencias a la pueblada (los levantamientos insurreccionales), el trabajo en el territorio (labor barrial), la dinámica asamblearia (en sus diferentes inflexiones), ➡➡➡

59

* Socióloga, coautora de *Entre la ruta y el barrio*, Buenos Aires, Biblos, 2003; *La plaza vacía, las transformaciones del peronismo*, Buenos Aires, Losada, 1997.

➔ el control de planes sociales otorgado por el Estado y, por último, un relato específico acerca de la identidad y la historia del "movimiento piquetero".

La respuesta del Estado

La instalación de un modelo de exclusión social requirió importantes cambios en las formas de intervención social del Estado: por un lado, el Estado fue desarrollando estrategias de contención de la pobreza, por la vía de la distribución —cada vez más masiva— de planes sociales y asistencia alimentaria entre las poblaciones afectadas; por el otro, el Estado se encaminó hacia el reforzamiento del sistema represivo institucional, apuntando al control de los conflictos sociales, por medio de la represión y la criminalización de los grupos sociales más movilizados.

Así, pese a que la demanda de las organizaciones de desocupados ha sido siempre la creación de puestos de trabajo, desde 1996 el Estado argentino respondió a las mismas a través de un programa de subsidios, que incluye una ayuda financiera a cambio de una contraprestación laboral. Dicho programa, conocido como Plan Trabajar, mantuvo siempre (aun en su nueva formulación del año 2002, como Plan Jefes y Jefas de Hogar) una marcada ambigüedad al no constituir ni un seguro de desempleo, ni una política asistencial, ni una política de reinserción laboral. Los subsidios —que no llegan a alcanzar la exigua suma de cincuenta dólares por mes— se constituyeron desde entonces en la principal política de contención promovida por el gobierno, pasando a convertirse, con el correr de los años, en el centro de la negociación con las organizaciones. De un volumen inicial de aproximadamente 200 mil subsidios vigentes en 1997, la cifra aumentó a 1.300.000 planes en octubre de

2002. En la actualidad, este plan social, el de mayor envergadura en América Latina, llega a 1.760.000 personas. Importa aclarar que sólo cerca del 10% del plan está directamente controlado por las organizaciones piqueteras, mientras que el 90% restante es gestionado desde los municipios, vinculados en su mayoría al Partido Justicialista (peronista).

Por otro lado, la represión y la judicialización del conflicto social se constituyeron en la otra variable configurativa de la política neoliberal. El endurecimiento del contexto represivo se tornó visible en el aumento del pertrechamiento de las diferentes fuerzas (policía federal, policías provinciales, gendarmería nacional y prefectura). A partir de 1994, la violencia de Estado se concretó en fuertes situaciones de represión, que culminaron con la muerte de numerosos manifestantes, registradas principalmente en las regiones y provincias más conflictivas. A su vez, esta represión fue acompañada por un sostenido proceso de judicialización de la protesta, que eleva hoy a más de cuatro mil los procesamientos, inicialmente por corte de ruta. Pese a ello, nada parecía frenar el ascenso y reconocimiento social de este nuevo actor, cuya capacidad de autoorganización y movilización iba en aumento, a tal punto, que en julio y septiembre de 2001, poco antes de las célebres jornadas que derrocaron al gobierno de Fernando de la Rúa, las organizaciones realizaron dos cumbres piqueteras, reuniendo a la casi totalidad del campo militante.

Sin embargo, luego de la asunción de Néstor Kirchner, varias cosas han cambiado. Pese a que el nuevo gobierno peronista no ha dado muestras de un cambio de rumbo en términos de proyecto socioeconómico, pese a que la pobreza y la desocupación continúan afectando a franjas importantes de la sociedad argentina, las organiza-

ciones piqueteras han visto notablemente socavada su legitimidad y deteriorados sus vínculos con el resto de la sociedad. En efecto, en medio de una ardua contienda política, han sido transitoriamente integradas o controladas por el nuevo gobierno; hostigadas más que nunca por los grandes medios de comunicación, que no vacilaron en realizar una cruzada antipiquetera teñida de un fuerte maniqueísmo; en fin, criticadas y despreciadas no sólo por aquellas clases medias que durante un fugaz periodo apoyaron parte de sus reclamos, sino también por vastos sectores sociales.

Al aislamiento social que hoy sufren, hay que añadir factores de orden endógeno, propios del espacio que comparten hoy casi unas cincuenta organizaciones piqueteras. Entre ellos, vale la pena mencionar los efectos negativos de la fragmentación organizacional, tanto como la ausencia real de espacios de coordinación innovadores. Por último, no hay que olvidar que desde aquellas, hoy lejanas, jornadas de diciembre de 2001, las organizaciones han mostrado una alta tendencia a la repetición, sobre todo en repertorios de acción (corte de ruta o de calles) y, en determinados sectores, en un dogmatismo ideológico acérrimo, que en muchos casos los ha llevado a minimizar la productividad política del peronismo y, por lo tanto, a negar sistemáticamente la posibilidad de un "cierre" de la situación anterior.

El fin del año extraordinario

Es sabido que toda gran crisis está recorrida por demandas ambivalentes. En Argentina, la crisis de 2001 era portadora de una demanda doble y contradictoria: por un lado, había un llamado a la creación de una nueva institucionalidad, que priorizaba la autoorganización de lo social, a distancia y en detrimento del mundo institucio-



nal; por otro lado, transmitía un llamado a la normalidad, que podía leerse como un reclamo de intervención estatal para garantizar el orden, la ejecutividad y la seguridad. Con el correr de los meses, frente a la imposibilidad de que los movimientos sociales encarnaran la nueva institucionalidad, la exigencia de normalidad se fue imponiendo como corolario en un marco cada vez mayor de dispersión e invisibilización de los actores movilizados, hasta ir desembocando en una lectura unilateral de lo efectivamente ocurrido. Pronto, demasiado pronto, algunos olvidarían que el año 2002 fue el de la recuperación del protagonismo, por medio del retorno de la política a las calles, para retener sobre todo el recuerdo del caos y del gran cataclismo. Así, nuestro año extraordinario logró perder la ambigüedad —y el aura que lo había caracterizado— para reducirse a

una sola y posible lectura, perjudicando notoriamente la percepción de los grupos movilizados.

La asunción de Kirchner coincidió entonces con esta exigencia, encarnando esa voluntad de retorno a la normalidad, algo así como el afán, la expectativa, de encontrar un principio de estabilidad después del cataclismo vivido. No es extraño que, frente al déficit de legitimidad con el cual fue ungido (sólo el 20% de los votos), Kirchner se encaminara entonces a articular aspectos de esta demanda (como aparece explicitado en la consigna presidencial "por un país normal, por un país en serio"); todo ello en un clásico estilo personalista, que vuelve a mostrar la productividad histórica de los giros y conversiones político-ideológicos del peronismo.

Lo cierto es que un nuevo escenario se abrió con la llegada de Kirchner, cuyos primeros gestos

políticos generaron una gran expectativa social, en consonancia con la creciente demanda de "normalidad institucional". Así que, paradójicamente, pese a que Kirchner se encontró con un movimiento piquetero muy consistente, el cambio en la estructura de oportunidades políticas le otorgó un margen de acción mayor que el que tuvieron los gobiernos anteriores. Así, su política consistió en poner en acto, simultáneamente, el abanico de estrategias disponibles para integrar, cooptar, disciplinar o aislar al movimiento piquetero, discriminando entre las corrientes afines y aquellas opositoras.

En un primer momento, para controlar a las organizaciones piqueteras, el gobierno nacional no dudó en alentar la estigmatización de la protesta, contraponiendo la movilización callejera a la exigencia de "normalidad institu-

cional”, e impulsando así la imagen de una democracia supuestamente “acosada” por los desocupados. Atravesada por una cruda retórica sarmientina donde se entremezclan los estereotipos negativos del piquetero “violento” con imágenes del piquetero “plebeyo”, la campaña de invectiva y descalificación verbal ha tenido momentos de alto voltaje. Como en décadas pasadas, las visiones maniqueas y descalificantes ganaron el lenguaje periodístico, reduciendo la experiencia piquetera a una metodología de lucha “ilegal” (el piquete), así como se multiplicaron los ataques contra las organizaciones, acusadas de asistencialismo (dependencia respecto del Estado, mediante planes sociales) y de practicar un nuevo clientelismo de izquierda. No es extraño que esta campaña haya logrado instalar un peligroso sentido común caracterizado por el rechazo a las organizaciones piqueteras, que aparecen definidas ahora como un “problema” y, a la vez, como una “amenaza”, en el supuesto proceso de recuperación social.

En un segundo momento, pese a que el gobierno inicialmente se había comprometido a tratar la amnistía o nulidad de los procesamientos iniciados por cortes de ruta, apenas entablada la pulseada en las calles, olvidó el proyecto y apostó a la política de manejarse —en palabras del ministro del Interior— con el “código penal en la mano”. De esta manera, la tendencia a la criminalización del reclamo piquetero tomó un fuerte impulso. Así, en los últimos tiempos, en sintonía con el poder político, los jueces comenzaron a actuar de oficio, abriendo causas penales contra militantes sociales o solicitando investigaciones y seguimientos sobre las modalidades organizativas y financiamientos de determinadas agrupaciones piqueteras. En fin, recientemente el endurecimiento de las posiciones gu-

bernamentales se tradujo en una nueva oleada represiva, que arrancó con la detención de una veintena de manifestantes, en julio pasado, en el marco de una protesta contra el nuevo código contravenacional de la ciudad de Buenos Aires y con el encarcelamiento y dictado de prisión preventiva de varios militantes piqueteros, en ocasión de una protesta realizada ante la visita del nuevo titular del FMI, así como de otros tantos en la Patagonia argentina, que luego de ocupar una multinacional petrolera, habían logrado llegar a un acuerdo con ésta.

En fin, la recurrente judicialización del conflicto piquetero tiene como resultado el agravamiento de las figuras penales imputadas a los manifestantes, a la par que tiende a desdibujar el reclamo esencial de las organizaciones de desocupados, al reducir la protesta a un tipo de acción (el corte de ruta o de calle), obturando la percepción y valoración de aquellas otras dimensiones que constituyen la experiencia; esto es, el trabajo comunitario en los barrios así como el desarrollo de nuevas prácticas políticas, asociadas a la dinámica asamblearia.

Los realineamientos en el campo piquetero

El cambio de escenario político produjo una sucesión de realineamientos dentro del espacio piquetero. En función de ello, hoy podemos distinguir tres configuraciones mayores: las agrupaciones populistas, las ligadas a los partidos de izquierda y, por último, el espacio de las nuevas izquierdas. Veamos cada una de ellas.

Desde el comienzo, las agrupaciones que presentan una matriz populista, sobreestimaron la productividad política del actual gobierno peronista y, en consecuencia, desarrollaron una fuerte expectativa (re)integracionista, apos-

tando a la reconstrucción del Estado nacional, desde un nuevo liderazgo, encarnado por el presidente Kirchner. Esta ala del movimiento, que recientemente conformó un frente piquetero oficialista, se apoya en el nuevo clima ideológico que recorre el continente y alienta la idea de conformar un polo latinoamericano, que incluye experiencias como la de Chávez en Venezuela, Lula en Brasil, Kirchner en Argentina, próximamente el Frente Amplio en Uruguay y, eventualmente, Evo Morales en Bolivia. Más allá de las diferencias que en términos de estilo político y objetivos estratégicos existen entre las distintas experiencias latinoamericanas, necesario es decir que las orientaciones del gobierno actual parecen alentar una suerte de “ilusión populista”, antes que la efectiva recreación de un supuesto proyecto reintegracionista. Entre estas organizaciones se encuentra la ya institucionalizada y oficialista FTV, así como la organización Barrios de Pie, quienes reciben un tratamiento privilegiado de parte del gobierno nacional, por medio de algunos de los nuevos programas sociales que contemplan la construcción de viviendas y el financiamiento de emprendimientos productivos.

Por el contrario, los grupos ligados a los partidos de izquierda (PO, PC, MST, incluyendo una agrupación independiente, de estilo movimientista, como el MJD), subestimaron la productividad política del peronismo e impulsaron una lectura del gobierno de Kirchner como de continuidad con los anteriores (“más de lo mismo”). Las serias dificultades para reconocer el cierre —aún transitorio— de la situación anterior y el cambio de oportunidades políticas, los condujo a actualizar hasta el paroxismo una estrategia centrada en la movilización callejera, como eje prioritario de la construcción y concientización política, cuyas consecuencias

a mediano plazo se tornaron negativas tanto en capacidad de presión (hacia el gobierno) como de movilización (el desgaste inevitable de las bases sociales).

Por último, mientras las dos primeras tendencias dan cuenta de una progresiva “partidización” de las organizaciones dentro del campo piquetero, existe una tercera tendencia —menos visible para los medios de comunicación, más innovadora en términos de prácticas políticas—: la de las nuevas izquierdas, que ocupan una parte de las organizaciones independientes. Este espacio heterogéneo incluye organizaciones de larga trayectoria como el MTR y los MTDs de la Coordinadora Aníbal Verón, así como las experiencias de otros MTDs (Solano, Guernica, entre otros); esto es, un arco ideológico que va del guevarismo, la izquierda radical en sus diferentes variantes, hasta las formas más actuales del autonomismo. Más allá de las diferencias ideológicas que las separan, estas organizaciones buscaron no caer en la trampa de la posición simplificadora frente a la cual las colocaba, una vez más, la productividad histórica del peronismo. Así, sin renunciar a la movilización ni a la producción de nuevas estrategias de acción, privilegiaron la temporalidad de la problemática barrial, preocupadas por la creación de ámbitos de formación política y esferas de producción de nuevas relaciones sociales (el “nuevo poder”, el “poder popular” o el “contrapoder”, según las diferentes formulaciones), antes que una desigual contienda política con un gobierno fortalecido por el apoyo de la opinión pública.

Entre avances y retrocesos: los nuevos desafíos

No son pocos los observadores que afirman que los movimientos piqueteros atraviesan un fuerte momento de crisis y de declive, visi-

ble en la fragmentación organizacional, así como en la disminución de su capacidad de movilización. Sin embargo, es necesario tener en cuenta cuán vertiginosos y dinámicos son los procesos sociales cuando de movimientos sociales se habla, pues si bien el cuadro anterior continúa describiendo una realidad que atraviesa, de hecho, a gran parte de las organizaciones, no son pocas las que actualmente buscan responder a los nuevos problemas y desafíos, por medio de la reformulación y extensión de las plataformas discursivas y reivindicativas. Este proceso comienza a ser visible tanto en la diversificación de metodologías (para evitar el antipático corte de ruta o de calle) como en la ampliación del campo adversario (para interpelar a otros actores, además del Estado). En efecto, la multiplicación de los repertorios de acción es llamativa: entre los más recientes destacan los llamados “piquetes a las ganancias”; esto es, bloqueos a ventanillas o accesos de las empresas privatizadas (trenes, subterráneo, peajes de autopistas), en reclamo de puestos de trabajo. En cuanto a lo segundo, existe una tendencia a interpelar cada vez más a los grandes grupos multinacionales; esto es, a aquellos que controlan los servicios básicos y la explotación de los recursos naturales (gas, petróleo).

Para finalizar, recordemos que en Argentina existen cerca de 2.300.000 desocupados (cinco millones, si se incluye a los subocupados), aunque sólo una escasa parte de ellos —unos 200 mil— está organizada. Sin embargo, pese a que estadísticamente están lejos de representar la mayoría, las organizaciones piqueteras han desarrollado un gran protagonismo social y político. Esa innegable centralidad, tan perturbadora y a la vez tan irritante, viene a decirnos una y otra vez que ninguna sociedad con aspiraciones de integración y de justicia social puede

construirse sobre la base de la exclusión de una parte de ella. Como corolario, cabe agregar que en Argentina pocos movimientos sociales de carácter plebeyo —el peronismo en otras épocas— han concitado lecturas tan maniqueas y posicionamientos políticos tan ambiguos, recubiertos de una falsa retórica progresista, como aparece de manera ejemplar en aquellas críticas que se adhieren sin más a la hipótesis de la “manipulación” de las bases sociales o, de manera supuestamente más elaborada, a una visión “miserabilista” de los sectores populares.

Es cierto que las organizaciones piqueteras contienen una notable presencia de componentes pragmáticos, que por momentos parecen vincularlas más a una dinámica acorde a un “movimiento social urbano”, de tipo reivindicativo, que a aquella propia de un movimiento social antagónico, portador de nuevas orientaciones socioculturales o un contraproyecto societal. Pese a ello, a partir de grandes dificultades y en medio de un fuerte aislamiento, de límites coyunturales o estructurales, existen numerosos movimientos que en una lucha desigual, día a día, entre la ruta y el barrio, continúan generando prácticas novedosas y disruptivas, nuevas formas de subjetivación y de recreación de los lazos sociales. Todo esto nos lleva a reafirmar, entonces, que no será desde registros unilaterales que comprenderemos y aportaremos al esclarecimiento de una dinámica social tan compleja, sino más bien desde la incorporación de la ambivalencia al análisis, suerte de registro de origen que atraviesa tanto la trama profunda como los avatares más visibles y coyunturales de las organizaciones piqueteras.

1 Según la Encuesta Permanente de Hogares (EPH) del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), la tasa de desempleo subió de 6,9% en 1991 a 18,4% en 1995. Actualmente, y luego de un pico de 21,5% en 2002, el desempleo roza el 20%.

México: Lo que se mueve tras la CALMA APARENTE

En 1994, el zapatismo emergió como uno de los primeros movimientos que cuestionaron la mundialización capitalista. Desde aquella fecha hasta hoy, esta insurgencia tuvo avances y retrocesos, dando lugar a nuevas formas de autonomía frente al Estado mexicano. Este artículo traza una evaluación crítica de ese proceso

Por Guillermo Almeyra*

LA CRISIS ECONÓMICA y social en México se está profundizando y podría llegar a asumir características similares a las de Argentina a fines de los noventa (ahora está contenida por las medidas oficiales para tratar de perpetuar al gobierno en las próximas elecciones presidenciales de 2006). Por su parte, los movimientos sociales se reorganizan y comienzan a ocupar el escenario político, y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) reaparece después de casi un año de un denso y pernicioso silencio que lo borró de la lucha política e ideológica nacional e internacional y le causó un fuerte desgaste frente a la izquierda social (indígenas, campesinos, estudiantes, trabajadores sindicalizados, y el pequeño sector radical de los intelectuales). En las profundidades del país, se percibe movimien-

tos que anuncian nuevas erupciones.

La emergencia zapatista

El más visible de todos los movimientos sociales que empezaron a construir su independencia del Estado y de los partidos es el EZLN, que surgió a la vida pública el 1° de enero de 1994, con el alzamiento en Chiapas, aunque se estaba organizando desde hacía ya diez años.

Este movimiento había sido preparado y precedido por otros alzamientos, menos espectaculares pero igualmente importantes, de diversos sectores de la sociedad. Por ejemplo, el congreso nacional campesino organizado en 1974 por la diócesis chiapaneca de San Cristóbal ayudó a los indígenas —que hasta entonces se mimetizaban como campesinos y tenían reivindicaciones sólo relacionadas



en la producción— a asumir su conciencia étnica y luchar por sus derechos, sin abandonar sus reivindicaciones como asalariados o peñeros productores.

Las luchas posteriores, todas legales, todas ellas por reformas, todas ellas destinadas a presionar al aparato del Estado, fueron fogueando al movimiento indígena y fueron demostrándole que no podía esperar nada de las autoridades. La ocasión para una mayor toma de conciencia indígena vino con la celebración oficial, en 1992, del quinto centenario de la Conquista, la cual fue activa y vivamente repudiada por todas las etnias indígenas y por buena parte de la población mestiza.

Sobre esa base, los indígenas organizados y movilizados rompieron con el indigenismo oficial, el mestizaje y el integracionismo, y tenían sus raíces en el gobierno de Lázaro Cárdenas, el más progresista de la historia mexicana, pero también el creador del Estado moderno y el integrador de los movi-

mientos obrero y campesino mediante grandes aparatos corporativos que los sometieron. Es decir, se separaron de la ideología oficial y opusieron su propia cultura.

El zapatismo, pues, empezaba a separarse del "abrazo de oso" del Estado y comenzaba a recuperar a sus bases en las tradiciones de autoorganización propias de las comunidades que habían apoyado a Emiliano Zapata y a su Ejército Libertador del Sur, mezclando sus exigencias indígenas con una lucha por la reconstrucción democrática del Estado mexicano. Las leyes municipales de Zapata, en el Estado de Morelos, hoy parecen revivir en el quehacer de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) chiapanecas, organizadas por el EZLN.

La respuesta de la población pobre, en particular de los jóvenes, al terrible terremoto de 1985 también constituye un precedente del resquebrajamiento del PRI y de la aparición del EZLN. Al margen del Estado y supliendo la parálisis y la corrupción de éste, centenares de

miles de personas se autoorganizaron para salvar vidas. De allí surgieron, por ejemplo, sindicatos independientes y democráticos de sobrevivientes.

En 1988, en las elecciones presidenciales, hubo una gran movilización de masas detrás del hijo de Lázaro Cárdenas, Cuauhtémoc Cárdenas, líder del ala nacionalista escindida del PRI que fundó el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y sumó a su candidatura el apoyo de sectores de izquierda. Se formó comités campesinos autoorganizados por doquier, incluso en las zonas indígenas antes controladas por el PRI. Cárdenas ganó las elecciones, pero la presidencia fue entregada fraudulentamente a Carlos Salinas de Gortari, del PRI, un ex maoísta que aplicó a rajatabla las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional (FMI), anuló el artículo 27 constitucional, que garantizaba la propiedad estatal de la tierra y los ejidos (propiedades comunales campesinas) y firmó el Tratado

* Profesor e investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, autor de *La protesta social en Argentina (1990-2004)*, Buenos Aires, Peña Lillo-Continente, 2004.

de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) que dio un golpe de muerte a la pequeña y mediana industria —y, por consiguiente, al empleo— y a la producción agropecuaria nacional, que no pudo competir con los productos estadounidenses altamente subsidiados. Esta situación luego se agravó por la crisis económica conocida como “efecto tequila”.

Pese a que los campesinos y sus organizaciones actuaron divididos, y algunas direcciones apoyaron a Salinas, el agravamiento de las condiciones de vida comenzó a destruir el consenso de que gozaba el PRI y a debilitar las bases del corporativismo (pues disminuyó de gran manera el número de sindicalizados y la afiliación a la Confederación Nacional Campesina, abiertamente oficialista). Con la política neoliberal que rompía con el pacto entre los campesinos y el Estado, establecido en la Revolución mexicana (1910-1917), aumentó la distancia entre los trabajadores y el aparato estatal y, con ello, la confianza tradicional en que las instituciones podían ser influenciadas. Se abrió espacio para la autoorganización, y en las organizaciones rurales se empezó a hablar de autonomía.

El EZLN intentó, sin éxito, organizar a una parte de la oposición convocando a una Convención Democrática en 1994 (para lograr apoyo internacional y nacional), que fracasó por el sectarismo de los grupos de ultraizquierda y porque el PRD intentó dominarla. Posteriormente organizó el Encuentro Intergaláctico, en 1995, y la Marcha del Color de la Tierra, en 2000-2001, que recorrió el sureste del país y terminó en el Parlamento exigiendo, en vano, a pesar del apoyo multitudinario, el reconocimiento en la Constitución de los derechos de los pueblos indígenas (reconocidos efímeramente por el Estado en los llamados Acuerdos de San Andrés, a co-

mienzos de la rebelión zapatista). Esta serie de fracasos provocó en las zonas zapatistas de Chiapas un repliegue local, la falta de confianza en otras fuerzas sociales y políticas y el encerramiento para practicar localmente intentos autónomos en los municipios rebeldes.

Ya en 2003, y en la perspectiva de que en el año siguiente se eliminarían las pocas protecciones que quedaban a los productos agropecuarios mexicanos por la entrada en vigencia de una nueva fase del TLCAN, se desató una gran movilización campesina. Los subsidios a los productos agrícolas estadounidenses ya habían afectado duramente a productores competitivos, como los ejidatarios (comunarios) trigueros y sorgueros de las tierras de riego y altamente productivas de Sonora y Sinaloa, en el noroeste mexicano, que a pesar de sus menores precios de costo eran expulsados del mercado por los productos subvencionados. Las importaciones de maíz y de frijoles, con precios artificialmente inferiores a los internos, golpeaban también duramente a los pequeños campesinos de México.

Se formó así un frente de hecho entre éstos y los ejidatarios, que incluyó a vastos sectores de pequeños campesinos y comunarios indígenas; este frente llevó a una acción común entre organizaciones campesinas tan diferentes como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (democrática, zapatista, combativa y con base indígena) o la Confederación Nacional Campesina (CNC), aparato corporativo tradicional del PRI, pasando por otras organizaciones que, en su momento, habían creído en la política agraria de Salinas de Gortari y hasta habían firmado la supresión del artículo 27 de la Constitución que establecía la propiedad social de la tierra y respaldaba a los ejidos.

Esa unión de organizaciones adoptó el nombre de El Campo No Aguanta Más y organizó una serie

de movilizaciones campesinas en todo el país, las cuales culminaron con una marcha de cien mil campesinos por las calles de la ciudad de México, que contó con la participación activa de importantes sindicatos obreros. El EZLN confundió el proceso con sus direcciones transitorias y dijo, en su revista *Rebeldía*, que no había un movimiento campesino sino apenas un grupo de gente que quería “ser diputado” por el PRD, perdiendo la ocasión de fusionar a los pequeños campesinos indígenas, cafetaleros y maiceros, con los campesinos y pequeños campesinos, mucho más integrados en el mercado, de otras regiones del país.

Pese a este análisis, comenzaba a conformarse una alianza obrero-campesina-popular —hasta entonces jamás concretada— sobre la base de la autoorganización y de la independencia del Estado (y de la prescindencia de los partidos, aunque una parte del PRD apoyó las movilizaciones, las organizaciones sociales organizaron todo y elaboraron por sí mismas un programa para el campo que incluía demandas democráticas al Estado). El gobierno proempresarial de Vicente Fox (del Partido Acción Nacional, que desplazó al PRI luego de setenta años en el poder) tuvo que negociar, para ganar tiempo, esperando cooptar parte de las direcciones de El Campo No Aguanta Más. Las largas tratativas sin movilizaciones paralelas favorecieron a que algunas de las organizaciones más burocráticas buscasen obtener algunas ventajas particulares, abandonando la lucha de conjunto por los objetivos de todos. Quedó sin aplicación el Acuerdo Nacional sobre el Campo, laboriosamente discutido y que abandonaba algunas de las reivindicaciones campesinas principales (el control campesino de las importaciones de productos básicos, el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés firmados con el EZLN para los indígenas). El

Campo No Aguanta Más acabó por disolverse, pero el nombre y los objetivos fueron retomados por algunas organizaciones de base, que prosiguen la lucha campesina en alianza con las organizaciones obreras combativas.

No era forzoso ese desenlace que correspondió a una fase del lento desprendimiento por parte de los trabajadores mexicanos de la vieja idea de la presión sobre el aparato estatal para que éste adopte y haga cumplir las reivindicaciones campesinas y obreras. Las ideas del nacionalismo —el Estado presuntamente neutro o favorable a los campesinos, la supuesta unidad nacional frente al capital imperialista— siguen dando una base, aunque debilitada, a los dirigentes clientelares del PRI y, por consiguiente, a los aparatos burocráticos campesinos y obreros ligados a ese partido o formados en esa escuela. De ahí que la mayoría de las direcciones campesinas buscasen, sobre todo, un acuerdo con el aparato estatal y se negasen a movilizar a los campesinos en las distintas regiones, ni siquiera para negociar en mejores condiciones.

El PRD, como partido, comparte en lo esencial las concepciones priístas y, aunque algunos de sus militantes participaron en movilizaciones importantes, sobre todo en los Estados fronterizos con Estados Unidos, los perredistas no fueron el motor para la autoorganización ni para un plan de lucha y un programa alternativos, y el partido se limitó a tratar de obtener provecho electoral de la lucha campesina.

Por su parte, el EZLN y su órgano oficioso, la revista *Rebeldía*, ni participaron en el movimiento ni lo apoyaron, llegando incluso, como hemos dicho, a negar su importancia en vez de intentar impulsarlo, ayudarlo con ideas e incluso con críticas; y buscar sumar al mismo al sector indígena por ellos influenciado, para reforzar a quienes



deseaban obtener las reivindicaciones campesinas mediante la lucha y sobre la base de la independencia política.

Peor aún, el zapatismo entró casi de inmediato en un largo silencio de nueve meses mediante el cual desapareció de la vida política nacional. La ausencia de este importante actor político, que influencia sobre sectores indígenas, pesó muy negativamente en los movimientos sociales, principalmente en el indígena y en el campesino, y dejó el campo libre a los intentos de desviar las luchas hacia las instituciones, a pesar de las críticas zapatistas anteriores a ese tipo de políticas.

El EZLN luego de un largo silencio

A partir del 20 de agosto de 2004, el Subcomandante Marcos envió al diario *La Jornada* una serie de siete artículos que rompieron el largo silencio —de más de nueve meses— del EZLN.

El primero de esos “videos para ser leídos” (nombre que les dio su autor) consiste en una descripción (no se podría llamar análisis) de la situación nacional. El contenido de este “video”, dado el largo tiempo que Marcos se tomó para la

reflexión y la expectativa existente sobre qué estarían pensando los zapatistas, fue bastante decepcionante. En efecto, Marcos dice que todos los partidos son corruptos y ladrones y que el del llamado centroizquierda, el PRD, no se diferencia en nada de ellos si se deja de lado que roba con menor práctica y modernismo. Agrega, en defensa de Andrés Manuel López Obrador (PRD) y tendiéndole tácitamente un puente, que el gobierno federal, el PRI y el PAN han preparado un complot para sacarlo de la carrera presidencial, pero añade que el gobernador del Distrito Federal actúa en beneficio de los capitalistas mientras hace, al mismo tiempo, algunas concesiones y promesas a los pobres.

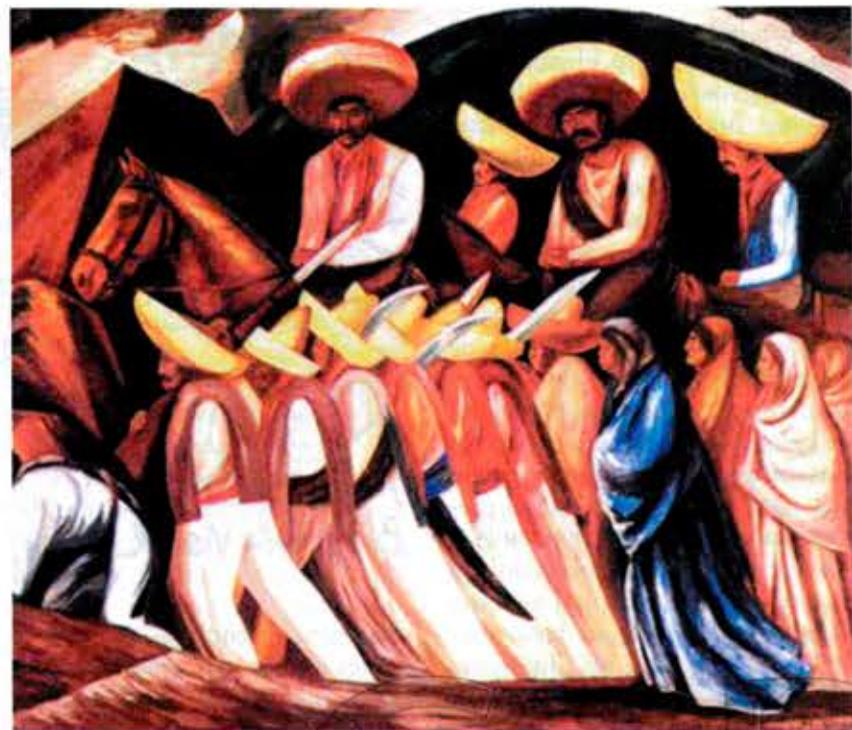
Sostiene, además, que quienes gobiernan son los medios de comunicación, que tienen un papel nefasto; pero elogia a uno de los medios más reaccionarios (Televisa) y al diario de los grandes empresarios nortños, *Reforma*, porque en algunas ocasiones habrían tenido una función informativa positiva y útil. En esa primera parte de su serie, formuló un escueto elogio a *La Jornada* (“siempre comprometida”) que desarrolló en su segunda entrega, ante la irritación del periódico que

➔ tomó mal la crítica a López Obrador, las alabanzas a los medios de información derechistas y la poca importancia otorgada al hecho de que *La Jornada* no sólo brindó siempre al EZLN un constante apoyo sino que también, desde 1994, ha sido el único periódico con esa posición.

Esa primera parte, política, es superficial y no hace ninguna caracterización de la situación social, de las fuerzas que se enfrentan, de cómo se está reorganizando el frente campesino-obrero-poblador (ya estaba preparándose la marcha del 31 y el paro del 1° de septiembre de 2004), de sus limitaciones, de sus tareas y de los obstáculos que deberá enfrentar. Tampoco hace un balance del movimiento indígena y no parece advertir que lo que sucede en México depende en gran medida de lo que está pasando con la economía estadounidense.

Su primera entrega es meramente politiquera y, lamentablemente, de una gran superficialidad, ya que no ve la relación entre los movimientos y los partidos ni la marcha hacia la autoorganización y la independencia política de grandes sectores populares, ni esboza siquiera una política de alianzas sociales en el ámbito nacional ni hace propuesta alguna.

Desgraciadamente, los artículos de Marcos no fueron comenta-



dos en el sector progresista, excepto por el ex diputado Gilberto López y Rivas y por quien escribe estas líneas, ya que quienes normalmente elogian a los zapatistas quedaron decepcionados por la primera entrega y no se animaron a expresar sus dudas y críticas, faltando una vez más a su deber, pues en las limitaciones de Marcos pesan mucho la actitud de los *yes men* (apologistas) y la falta de interlocutores.

Pero, como expreso en mi comentario en *La Jornada* (29 de

agosto de 2004), el texto de Marcos es importantísimo por otras cosas, que aparecen en su segunda entrega del 21 de agosto.

En efecto, en el momento mismo en que los partidos sólo discuten la política politiquera e institucional —es decir, la organización del equipo que servirá a las clases dominantes y la mejor manera de hacer aprobar la política de éstas, así como la identificación transversal entre un ala del PRI, otra del PAN y otra del PRD y sectores del *establishment* (el rector de la UNAM y

precandidato presidencial “de reserva y de consenso” o el gran empresario Carlos Slim, que es el hombre más rico de América Latina)—, los zapatistas hacen lo opuesto y van por otro camino.

Ellos, por el contrario, hacen un balance del funcionamiento de la autonomía en las zonas que controlan, un análisis del funcionamiento de los municipios rebeldes como poder local, contrapuesto al oficial; un poder que por ahora es sólo de un sector de los indígenas pero que hace a éstos independientes del aparato político capitalista federal, que está integrado también por los partidos, incluso por los de oposición.

Ese balance de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) no lo hacen aún éstas, como correspondería a organismos realmente autónomos, sino el vocero del EZLN, basándose, evidentemente, en documentos de las Juntas o en informes verbales. Pero es legítimo el uso de un bastón mientras se fortalecen las piernas, a condición de saber que es un apoyo transitorio hasta que uno pueda valerse por sí mismo...

Marcos piensa solamente en Chiapas y se limita a las zonas zapatistas de ese Estado pues, como hemos dicho, no habla de otras experiencias autonómicas en zonas que no controla el EZLN ni de otras experiencias internacionales, como las de Bolivia o Ecuador, por ejemplo.

Pero esas limitaciones, si bien importantes, son secundarias frente al hecho de que, frente al informe del presidente Fox ante el Poder Legislativo (que fue un espectáculo bochornoso y mostró el desmoronamiento de las instituciones gubernativas), se alza el informe paralelo de los *caracoles* zapatistas, de las JBG. Éstas, con gran seriedad y responsabilidad, discuten los problemas resultantes de la autonomía y del intento de llegar a la autogestión en sociedades cerradas y autoritarias, como son las

indígenas, que están aprendiendo lentamente la democracia en medio de la mayor crisis económica jamás sufrida por los indígenas y los campesinos, de Chiapas y de todo México, desde la Conquista. Esto es particularmente importante cuando los precios del maíz y del café siguen siendo no rentables para las comunidades que obtienen sus ingresos de esos productos, y cuando no sólo no hay trabajo fuera del ámbito rural a escala local para subsidiar la unidad doméstica con ingresos extra sino que los más enérgicos, jóvenes y preparados, en las bases zapatistas, deben emigrar para sostener a sus familias (1).

Marcos reconoce con gran sinceridad que la discriminación de las mujeres y el control por el aparato político-militar del EZLN de los gobiernos autónomos, a nivel de los municipios y de las JBG, aún subsisten, en contradicción flagrante con los principios zapatistas, lo cual plantea nuevamente el conflicto entre las aspiraciones revolucionarias y el peso y la densidad de las realidades (2).

Igualmente, Marcos rechaza la reacción del racismo al revés de las autoridades indígenas zapatistas que, llevadas por el recuerdo de los engaños y humillaciones sufridos durante siglos, adoptan una actitud de reserva hostil frente a los “extranjeros” (o sea, los simpatizantes urbanos o de otras latitudes). También subraya que, a veces, el acompañamiento por el EZLN de la experiencia de las comunidades “se convierte en dirección, el consejo en orden... y el apoyo en estorbo” y que los comandantes del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) toman decisiones que no les competen y meten en problemas a las JBG.

La construcción laboriosa de relaciones democráticas en los municipios y la politización masiva y rotativa de todos los adultos, así como la lucha cultural por la mo-

dificación de los usos y costumbres, son aportes fundamentales que están haciendo los zapatistas chiapanecos. No lo hacen sólo en el plano teórico (otros los han precedido, incluso en México, desde hace años, en la previsión de los problemas que enfrentarían) sino en el plano de la experiencia de masas, que es válida para otras regiones. Si bien, es importante destacar, el planteo de la posibilidad de que las JBG coexistan con el aparato estatal local o federal, si éste las respeta, y hasta la idea, formulada por Marcos, de que las JBG sean incluso factores de orden y de estabilidad dentro de este sistema capitalista (3) no concuerdan con la fundamental formulación, de tipo más general, de que “lo único que quedaría sería refundar la nación. Con nuevo pacto social, nueva Constitución, nueva clase política y nueva forma de hacer política. En suma, haría falta un programa de lucha, construido desde abajo, con base en la agenda real nacional, no en la que promueven políticos y medios” (4).

Algunos interrogantes

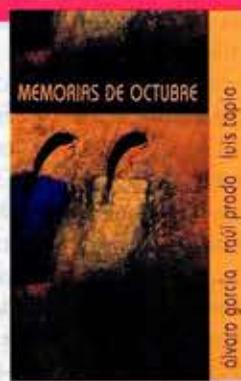
Las declaraciones del “Sub” Marcos demuestran gran claridad sobre los problemas de fondo, pero chocan aún con la práctica política —insuficiente— del zapatismo a escala nacional y local, pues está muy marcada por las necesidades tácticas y por una visión de las direcciones de los movimientos, no de los movimientos mismos.

Por ejemplo, como hemos marcado anteriormente, la caracterización del papel de las JBG es ambigua y peligrosa. Según el Subcomandante, las JBG no serían organismos independientes y autónomos, expresiones de un poder popular en formación desde abajo frente al poder del Estado capitalista, sino un complemento, un apéndice del aparato estatal destinado a disminuir los conflictos sociales. ➔➔➔

Ensayos sobre la guerra del gas

Partiendo de los sucesos de octubre de 2003, Luis Tapia, Álvaro García Linera y Raúl Prada escribieron cuatro ensayos de interpretación de la crisis del Estado boliviano

De venta en todas las librerías del país / La comuna



➔ Por supuesto, no se puede dejar de reconocer la existencia del gobierno oficial e incluso de los municipios oficiales; pero, ¿implica eso acatamiento de cualquier resolución del Estado? Y si no es así, ¿cuáles son las fronteras entre acatar y no acatar todas o algunas de esas imposiciones? Las tierras fueron ocupadas por los indígenas porque éstos subordinaron el derecho de propiedad capitalista al superior derecho social y comunitario a la supervivencia, y en las zonas zapatistas se subordina el derecho al libre tránsito al legítimo derecho a la defensa de las comunidades amenazadas. ¿Cómo sostener entonces que las leyes que rigen en los municipios zapatistas complementan las del sistema jurídico estatal y federal? Una cosa es la necesidad de mantener algunas relaciones entre ambas partes durante el enfrentamiento latente (por ejemplo, recibir ayuda médica del Estado o enviar enfermos graves a los hospitales estatales o federales) y otra es teorizar sobre la supuesta complementariedad entre el poder "estatal", que se está construyendo desde abajo en las comunidades, sin el aparato estatal y contra éste, y los gobiernos de Chiapas o de México.

Está también el problema del encierro político y mental en Chiapas. Los problemas políticos, económicos y sociales chiapanecos se resuelven a escala de todo México y también en una perspectiva mundial. Hay autonomías fuera de Chiapas: ¿qué dice el EZLN sobre ellas? ¿Cómo establece alianzas y acuerdos con ellas? ¿Por qué no se pronuncia sobre las medidas de lucha nacionales y hace sugerencias? ¿Cómo encara el combate del EZLN desde hace diez años en Chiapas en la perspectiva de la ampliación de la rebelión obrera, campesina y popular en todo el país? ¿Qué propone sobre el intento de seguir con El Campo No Aguanta Más pero en una perspectiva de lucha, no de conciliación con el gobierno? ¿Los zapatistas chiapanecos no

son campesinos, como los del norte o el centro del país? ¿No tienen interés en unir sus esfuerzos?

No hay una reflexión tampoco sobre el problema de la tierra en Chiapas ni sobre qué hacer para combatir la discriminación que aleja a las mujeres de su participación y del conocimiento. ¿Qué hacer también para que la atracción de un mejor nivel de vida y de democracia en el extranjero no se lleve a los jóvenes chiapanecos y los obligue a arriesgar su vida para ser explotados en Estados Unidos?

Se practica la autonomía, y eso es lo fundamental, pero aún no ha sido definido a fondo qué quieren los indígenas zapatistas cuando hablan de autonomía. ¿Sólo un gobierno honesto, de ellos, en cada comunidad? ¿El autogobierno sobre bases étnicas o territoriales, es decir, multiétnico, multicultural, pero con normas aceptadas por todos? ¿La conquista de una base de partida para extender la democracia a las comunidades mestizas aledañas, a toda la cuenca, al propio Estado? ¿Hay razón para que subsistan los choques con la Alianza Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) (5) y con otras direcciones, o es posible trabajar juntos, incluso manteniendo un diálogo sobre las diferencias?

Estas y otras preguntas, centradas sobre todo en la necesidad de establecer alianzas entre los diversos sectores populares que se movilizan en rechazo a la política del gobierno de los grandes empresarios, se tornan particularmente actuales ante la ofensiva gubernamental contra las conquistas sociales y ante la crisis que atenaza a campesinos y obreros.

La alternativa actual, para millones de mexicanos, parece ser no la lucha sino la emigración (6). Pero otros millones se mueven, ya sea para mantener un espacio o lograr mejores condiciones dentro del sistema, mediante una distribución más equitativa de los ingresos, ya sea para cambiar el sistema.

Sin embargo, éste no puede conceder ninguna reforma social importante en favor de los trabajadores y, por lo tanto, empuja a los que esperan esas reformas a sumarse a los que quieren cambios sustanciales. La crisis de los partidos empuja a la autoorganización y a la autonomía. El EZLN y los otros movimientos sociales pueden confluír, aunque hasta ahora parezcan marchar por vías paralelas.

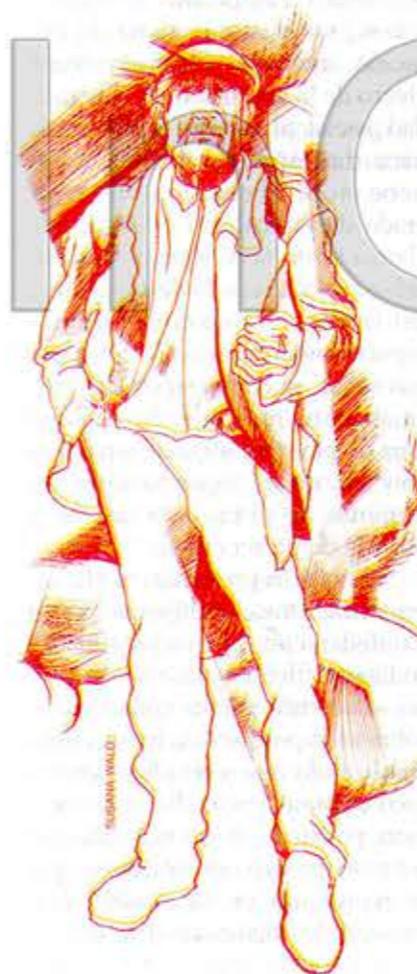
- 1 Chiapas se ha convertido en uno de los Estados que más expulsa mano de obra, y el fenómeno afecta a las organizaciones sociales cuyos cuadros, incluso los del EZLN, también emigran.
- 2 "A pesar de que las mujeres zapatistas han tenido y tienen un papel fundamental en la resistencia, el respeto a sus derechos sigue siendo, en algunos de los casos, una mera declaración en papel. La violencia intrafamiliar ha disminuido, es cierto, pero más por las limitaciones del consumo de alcohol que por una nueva cultura familiar y de género. También a las mujeres se las sigue limitando en actividades que impliquen salir del poblado. (...) La mujer que sale sin su marido o sin sus hijos es mal vista y se piensa mal de ella. Y no me refiero a actividades "extrazapatistas", en cuya participación hay restricciones severas que incluyen también a los varones. Hablo de cursos y encuentros organizados por el EZLN, las JBG, los municipios autónomos, las cooperativas de mujeres y los mismos pueblos... La participación de las mujeres en las labores de dirección organizativa sigue siendo poca y en los consejos autónomos y JBG es prácticamente inexistente" (*La Jornada*, 21-8-2004).
- 3 Las JBG "nacieron para mediar entre las autoridades y los ciudadanos y entre las autoridades con distintos ámbitos y jerarquías". Y, más adelante: "Las JBG les reconocen existencia y jurisdicción al gobierno del Estado y a los municipios oficiales" (*La Jornada*, 23-8-2004).
- 4 Marcos, *La Jornada*, 23-8-2004.
- 5 Se trata de una organización que dirige experiencias autonómicas en el Estado de Guerrero, donde se ha constituido la policía comunitaria de La Montaña, nombrada en asamblea y revocada por ésta.
- 6 Hoy, un quinto de la población mexicana vive en Estados Unidos. El campo pierde a sus jóvenes y comienza a vivir cada vez más de las remesas de los migrantes. Así, la migración funciona como una válvula de escape para el sistema, e incluso como un factor de desorganización de los movimientos de resistencia social. Estudios académicos sostienen, proyectando al futuro la actual tendencia, que en 2050 uno de cada dos mexicanos estará en Estados Unidos.

Ecuador:

El movimiento indígena, entre LO SOCIAL Y LO POLÍTICO

El acceso al poder estatal, en una frustrada alianza con el coronel Lucio Gutiérrez, reavivó el debate al interior de los movimientos indígenas, atravesados por la tensión entre lo clasista y lo étnico cultural

Por Augusto Barrera Guarderas*



* Máster en ciencia política, profesor universitario, ex secretario de Planificación y Diálogo Social de la República del Ecuador.

EN LA RECIENTE producción académica y política relativa al proceso social y político ecuatoriano hay un claro protagonismo del movimiento indígena. Hay razones para ello; desde el primer levantamiento en 1990 hasta el fugaz cogobierno con Lucio Gutiérrez, el movimiento indígena ecuatoriano ha sido un actor de primer orden en esta década y media. Este trabajo abordará, con énfasis en la relación entre el movimiento y la política, la trayectoria del movimiento indígena en esta década y media, a partir de lo cual revisaremos algunas tensiones, polémicas y desafíos que actualmente enfrenta (1).

El contexto nacional

Ecuador retornó al régimen constitucional en 1979, luego de un débil y tardío intento de

aplicación de un modelo de industrialización coincidente con el inicio de la exportación petrolera y con casi una década de dictadura militar. Tres años después, el país, al igual que otros de América Latina, se vio enfrentado a la crisis de la deuda externa y enseguida a los sucesivos procesos de ajuste. Si los años ochenta fueron una década perdida para América Latina, para Ecuador los noventa tienen el mismo balance desolador. El comportamiento errático de la economía recibió una estocada fatal en la crisis bancaria de 1999, cuyo tratamiento golpeó la economía a tal punto que apenas ha sido posible recuperar los niveles de ingreso previos a la crisis.

La gestión política de este ciclo de reformas trucas y descalabros financieros ha sido un factor de agravamiento. La avidez de grandes grupos de

poder económico por paliar sus crisis o apalancar su acumulación mediante el control del Estado, ha estrechado el margen de autonomía de la política. No es casual que, desde 1996, el país haya tenido siete presidentes (dos fueron depuestos), un listado de banqueros y funcionarios públicos prófugos (incluidos dos ex presidentes y un ex vicepresidente) y una creciente judicialización de la política. La desinstitucionalización ha sido dramática y la discontinuidad de las políticas ha destruido toda eficacia posible.

La pretensión de modernizar el sistema político quedó atrapada en una estructura de poder esencialmente oligárquica y excluyente. Como reflejo de ello, el sistema político ecuatoriano se mantiene altamente fragmentado, nítidamente regionalizado y con escasa capacidad de agregar demandas nacionales, y fuertemente subordinado a los intereses de grupo.

La izquierda política ecuatoriana ha sido, en este periodo, extremadamente débil. Su presencia electoral y la magnitud orgánica de los partidos no han logrado dinámicas de acumulación social amplias y nacionales. De hecho, entre el retorno a la democracia y 1996, nunca tuvo opciones ciertas de llegar al poder. Gran parte de la contestación a estas dos décadas de neoliberalismo fallido ha sido protagonizada por los movimientos sociales. Dos momentos se distinguen claramente. El primer periodo comprendido entre 1981 y 1983, cuando varias huelgas nacionales convocadas por el Frente Unitario de Trabajadores (FUT) suscitaron el apoyo de amplios sectores del campo y sobre todo de la ciudad. El otro periodo entre 1990 y 1996 en que el movimiento indígena y especialmente la CONAIE desarrollaron un ciclo de movilización inédito en el país.

Llama la atención el desfase en los tiempos, pero sobre todo la

transformación en los códigos discursivos y políticos de los actores. Estas vidas paralelas de los movimientos sociales han dificultado, hasta hoy, la construcción de coaliciones sociales multiactorales.

Constitución y trayectoria del movimiento indígena

El número de indígenas ecuatorianos es un dato en disputa; mientras dirigentes indígenas reivindican constituir un 35% de la población, fuentes oficiales los estiman en menos del 10%; mientras otros estudios los sitúan en alrededor del 13%. Se reconoce trece nacionalidades indígenas de muy heterogéneos perfiles: quichuas, chachis, awas, tsáchilas, eperas, achuaras, záparas, huao, shiwar, sionas, secoyas y cofanes. La gran mayoría son quichuas y están concentrados en la región central del país. En cambio, la mayor diversidad de nacionalidades habita en la región amazónica, pero con un peso demográfico menor.

El proceso de formación del movimiento indígena ecuatoriano contemporáneo puede situarse a lo largo de las últimas cuatro décadas. Al momento, existen cuatro organizaciones indígenas, o con parte de sus bases indígenas, que reivindican una presencia nacional.

La Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE) tiene una adscripción religiosa y una creciente presencia en las comunidades de la sierra central. Construida sobre la base de la arquitectura organizativa de la Iglesia evangélica, en los últimos años ha ampliado su influencia sistemáticamente, al punto de construir (en un intento paralelo a la CONAIE-Pachakutik) su propia expresión político-electoral llamada Amauta Jatari. Ha mantenido relaciones de colaboración con varios gobiernos (incluyendo el actual) y en esa condición se ha visto más bien enfrentada al resto de organizaciones indígenas.

Otra organización es la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, indígenas y negras (FENOCIN), que tiene sus antecedentes en la antigua Federación de organizaciones campesinas, cuya dirección de orientación democrata cristiana inicial fue desplazada a mediados de los setenta por militantes del Partido Socialista Ecuatoriano (PSE). Esta organización tiene presencia en algunas localidades de la sierra y de la costa y muy poco peso en la Amazonia. Desarrolla un discurso más clasista, pero no ha sido capaz de desplegar por sí sola acciones nacionales en la última década.

La confederación de afiliados al seguro campesino (CONFEUNASSC) no es, en rigor, una organización indígena. Formada como efecto de la extensión de la seguridad social al campo y relanzada hace diez años, la CONFEUNASSC tiene un perfil clasista y un mayor grado de radicalidad política, que abarca tanto la defensa de la seguridad social como la de otras áreas del Estado, junto con una agenda específicamente agraria. En algunas zonas, su composición es principalmente indígena, lo cual no deja de plantear algunas tensiones con las otras organizaciones en términos de disputa de la base y sentido de pertenencia.

La más representativa de las organizaciones indígenas es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), no solamente por su tamaño sino sobre todo porque ésta ha recogido y politizado una reivindicación étnico-cultural en su discurso y acción políticas. Es principalmente sobre el proceso organizativo que se representa en la CONAIE que versarán los siguientes acápites.

El proceso organizativo de la CONAIE

La emergencia de la CONAIE está ligada al impacto del de- ➔➔➔

➔➔➔ sarrollismo estatal en el agro ecuatoriano durante los años sesenta y setenta. La expedición de las leyes de reforma agraria, la parcelación de algunas haciendas, la (tímida) extensión de la educación básica y los programas estatales de desarrollo rural contribuyeron a resquebrajar las bases de una forma de dominación basada en el aislamiento de la hacienda serrana y en la indistinción entre la propiedad privada y el poder público denominada "administración étnica" (2). La presencia del Estado produjo, luego de casi un siglo y medio de República, la desprivatización, la nacionalización y la estatalización de los conflictos agrarios y la apertura de oportunidades para la construcción de nuevas relaciones sociales y organizativas en el mundo indígena.

A este proceso le siguió, a partir de 1981, una crisis de la matriz desarrollista que golpeó las economías campesinas indígenas que entonces, por primera vez, contaban con capacidades humanas y recursos políticos y organizativos para procesar y responder de otro modo al nuevo contexto. Militantes de izquierda y la Iglesia católica progresista coadyuvaron a que esta transformación potenciara la organización social. Así, durante los ochenta, fue gestándose una capacidad autónoma de desarrollo de liderazgos en indígenas con mayores oportunidades de escolarización y experiencia político-organizativa. La construcción de esa nueva representación se desarrolló en casi todas las provincias con presencia indígena y estuvo dinamizada por la contradicción entre una visión clasista, que privilegiaba la dimensión campesina, impulsaba la lucha por la tierra y la alianza con el movimiento popular, y otra corriente indigenista que proponía un enfoque étnico-cultural, el distanciamiento de la izquierda y la necesidad de construir un espacio político propio.

Con todo, el proceso organizativo fue vigoroso a lo largo de los años setenta y ochenta, al punto de que en 1986 se constituyó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

El primer levantamiento indígena de 1990 estuvo activado por la acumulación incontenible de conflictos por la tierra en el centro norte de la sierra. Luego de este detonante se desataron demandas clasistas, étnicas y ciudadanas que iban desde la reforma del Estado (plurinacionalidad, territorialidad y autodeterminación) hasta pedidos de infraestructura básica y servicios. Era patente la diversidad del proceso organizativo y la complejidad de la lógica de movilización.

Después de la administración de Rodrigo Borja (1988-1992) siguió el gobierno derechista de Sixto Durán Ballén, portando una propuesta radical de reforma neoliberal. El enfrentamiento con el movimiento indígena ocurrió debido a la expedición de una ley agraria regresiva, que suscitó una reacción de grandes dimensiones (1994) (3) y forzó a una negociación.

Este periodo, que podría llamarse la fase épica del movimiento, correspondió además a una extensión organizativa. Muchas organizaciones de base indígena comunal, pero también otras con una matriz más sindical o corporativa, se cobijaron bajo el techo de la CONAIE para lograr mejores condiciones en sus respectivas luchas y presiones.

La fuerza organizativa y política demostrada por los indígenas les permitió convertirse en un eje de agrupamiento de gran parte del campo popular. Esa fortaleza se proyectó a partir de tres líneas de acción: la formación de alianzas con organizaciones campesinas, urbanas, sindicales afines, manteniéndose diferenciados de la izquierda socialista y comunista; la negociación directa con el Estado

en la búsqueda de co-gestionar instituciones y recursos, y la constitución de formas "autónomas y directas" de participación electoral mediante la formación de movimiento Pachakutik-Nuevo País. Con estos elementos se abrió un nuevo momento en la vida del movimiento indígena.

La constitución de Pachakutik

En 1995, el presidente Durán Ballén convocó y perdió una consulta popular relacionada con algunas privatizaciones. El triunfo del No, ocurrido contra todo pronóstico, fue percibido como una demostración de las posibilidades electorales del movimiento social, a lo que se sumó la oportunidad abierta por las reformas en la ley electoral, que habilitaban a cualquier ciudadano para ser candidato. Si bien varios dirigentes ya habían sido antes candidatos, esta vez se trataba de construir una forma de proyección político-electoral "propia". El Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País se conforma en 1995 y hace su primera experiencia de participación electoral entendido como un espacio de encuentro entre varios sectores del campo popular, la izquierda política y sectores ciudadanos.

Luego de lo que podría considerarse como una participación bastante favorable, la CONAIE se vio sometida a un conflicto interno de grandes proporciones. Un sector del movimiento indígena, sobre todo de la Amazonia, negoció con Abdalá Bucaram la creación de un Ministerio de Asuntos Indígenas. A cambio, el gobierno populista permitiría el triunfo de Antonio Vargas como presidente de la CONAIE, desplazando a la dirigencia que hasta entonces había hecho posible no sólo el desarrollo del movimiento, sino incluso la constitución de Pachakutik como

una forma de ampliación política con base ideológica y programática. A partir de entonces y durante los seis años de presidencia de Vargas, las relaciones entre Pachakutik y la CONAIE serían sumamente complejas.

El amplio sentimiento de rechazo que cultivó Bucaram adquirió cuerpo con una masiva protesta social que culminó con su destitución a manos del Parlamento y la elección interina de Fabián Alarcón. Sin embargo, la unidad de la CONAIE quedaría lastimada. Mientras el dirigente amazónico Rafael Pandám era uno de los últimos en abandonar el palacio de gobierno con Bucaram, varios líderes de comunidades de la sierra ocupaban la catedral de Quito exigiendo la renuncia del presidente de la República.

El gobierno interino convocó a una Asamblea Constituyente, que sirvió de escenario para la incorporación constitucional del reconocimiento de los pueblos indígenas, lo cual abrió la posibilidad de su participación en la gestión de sus territorios. Aunque estas conquistas jurídicas son de gran valor en la estrategia de construcción del Estado plurinacional, en la práctica, la falta de unidad política limitó una acción de mayor potencialidad.

Pachakutik participó en las contiendas electorales de 1996, 1997, 1998 y 2000, logrando establecer una presencia electoral definida e identificable cercana a un 10% de la votación nacional. Su base electoral principal es la sierra; es fuerte en provincias que aportan poco a la votación nacional, como las amazónicas, y muy débil en las grandes provincias de la costa. Aproximadamente el 60% de la votación es en ciudades de más de 20 mil habitantes, lo cual contrasta con la idea de que se trata de un movimiento rural. La votación en las zonas de predominio étnico se comporta de modo más favora-



ble a Pachakutik que la media de la población nacional, pero dista de ser una votación abrumadora (4). A modo de hipótesis, se puede decir que la votación de Pachakutik recoge en parte un voto organizativo rural y urbano, la simpatía por las luchas indígenas y campesinas, un componente de votación que antes se adhería a los partidos de izquierda y un voto antisistémico.

Pachakutik participó en este periodo en dos ámbitos institucionales: la acción parlamentaria y la gestión de las autoridades de los gobiernos locales. La agenda legislativa ha contemplado aspectos como la ampliación de las garantías y derechos civiles, sociales y económicos, leyes relativas al estatuto de los pueblos indígenas, la oposición a las propuestas de privatización y desregulación, la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y proyectos legislativos de contenido social. La acción política del bloque parlamentario ha sido muy desigual y la tenden-

cia al localismo y el debilitamiento de una acción ligada a las organizaciones ha sido creciente.

El caso de los gobiernos locales ha sido más exitoso, por el carácter de la gestión democrática y participativa local que, en Ecuador, comenzó con los municipios de Pachakutik. Sin embargo, los municipios y prefecturas en los que gobierna Pachakutik están entre los más pobres del país, lo cual establece límites objetivos que contrastan con la inflación de expectativas de las organizaciones y los habitantes.

Además de la participación política mediante Pachakutik, el componente más incisivo de este periodo de institucionalización del movimiento ha ocurrido por medio de la formación de varios organismos estatales encargados, específicamente, de impulsar políticas para los pueblos indígenas. La más importante de estas instancias, el CODENPE, tiene, por añadidura, un fuerte financiamiento del Banco Mundial y emplea a un importante número de técnicos in-

→ indígenas en múltiples consultorías y acciones locales, todo lo cual lo convierte en un factor importante de la dinámica del movimiento indio.

Como efecto de estos cambios acelerados, son visibles importantes transformaciones en las estructuras de movilización que permiten pensar que la primigenia base comunal va siendo sustituida o superpuesta por un complejo de estructuras organizativas vinculadas a la co-gestión de programas de desarrollo con el Estado. Aunque el grado de eficacia en la acción colectiva se incrementa en el corto plazo, por el grado de especialización de esta nueva estructura, quedan algunas dudas sobre la vitalidad del movimiento en la base y a futuro. Si el dirigente de base era un verdadero referente cultural, organizativo y simbólico en los primeros años del movimiento, a lo largo de la década aparecen las imágenes del dirigente-profesional, del funcionario estatal o de la autoridad indígena electa. El nuevo firmamento de referentes culturales y simbólicos puede tener un efecto perverso en la organización social y peor en el movimiento político, al convertirlos exclusivamente en un medio de ascenso social.

El 21 de enero de Gutiérrez

Aunque se suponía que el triunfo de Jamil Mahuad cerraba el periodo de inestabilidad política (5), dos años después, el 21 de enero de 2000, el presidente fue destituido por un alzamiento indígena-militar. El derrocamiento ocurrió en medio de una gravísima crisis económica derivada de la complicidad estatal con el "salvataje" de un sistema bancario quebrado. Luego de un intenso proceso de devaluación, inflación y recesión, el gobierno adoptó el dólar como moneda nacional. La revocatoria de Mahuad y la conformación del

efímero gobierno indígena-militar aparecían como logros de la movilización. Sin embargo, este acontecimiento abrió más de una polémica. La participación del movimiento indígena fue vista como un extravío de su libretó y la apuesta por "el golpismo" en una alianza indígena-militar debilitaba sus credenciales democráticas (6). No sólo que la participación de Vargas (para entonces presidente de la CONAIE) en la conformación de esa junta, con un general primero y con Gutiérrez después, jamás fue discutida en la organización indígena, sino que, al parecer, toda la estrategia estuvo orquestada desde los cuarteles.

No pudiendo sostenerse el nuevo gobierno por más de tres horas, se dio paso a un interinazgo con Gustavo Noboa que debió enfrentar un nuevo alzamiento que lo obligó a archivar el incremento del gas y a abrir un espacio de negociación que logró una relativa estabilidad hasta las elecciones presidenciales de 2002.

Luego de un conflictivo proceso de definición interna frente al nuevo proceso electoral, que reflejó otra vez un bloqueo entre Pachakutik y la CONAIE (7), se decidió establecer una alianza con el recién fundado Partido Sociedad Patriótica (PSP) del coronel Lucio Gutiérrez, líder militar de la revuelta del 21 de enero. Los antecedentes inmediatos hacían suponer que había algunas identidades programáticas básicas. Sin embargo, la metamorfosis de Gutiérrez—que cambió su vestimenta, sus aliados y sus ideas—hacia una política neoliberal y de alineamiento con Estados Unidos, compuso un escenario insostenible para la alianza con la CONAIE.

El 6 de agosto del 2003, el gobierno y Pachakutik anuncian la ruptura de la alianza. La tensión se había hecho intolerable, pero el golpe de Gutiérrez iría más allá. No sólo logró que varios sectores

indígenas se mantengan en su gobierno, golpeando seriamente la unidad política del movimiento, sino que pocos meses después nombró a Antonio Vargas como su ministro de Bienestar Social, con la evidente misión de socavar la potencial movilización de los sectores indígenas.

¿Un nuevo momento para el movimiento indígena?

Es inocultable que las transformaciones en las estructuras organizativas, la diferenciación económica y social en los pueblos indígenas y la naturaleza de la relación con el Estado y con el sistema político han modificado algunas de las condiciones básicas de su vigorosa emergencia.

A lo largo de estos quince años, el movimiento ha transitado por diversos modos de relación con el régimen y el sistema político ecuatoriano. De hecho, la formación de Pachakutik y la adopción de una estrategia de autorepresentación de los movimientos sociales en la escena político-institucional se inscribe en una tentativa de transformar el Estado "desde adentro y desde afuera".

En esta línea, hay efectos claramente positivos: la ampliación y afirmación de los derechos colectivos, la democratización político-cultural que destruyó mitos racistas provenientes de la época colonial, la modernización institucional, la presencia de los sectores históricamente postergados en la arena política, la construcción de mecanismos de participación social y política inéditos, especialmente en el ámbito local, son algunos de los saldos a favor del movimiento y del país. Incluso más allá de esto, el movimiento indígena logró activar un proceso de re-conformación del campo popular y de la izquierda política y social en momentos de declive de la izquierda tradicional y de ofensiva

ideológica, cultural y política neoliberal.

Con el reconocimiento de estos aspectos como telón de fondo, cabe abordar algunas aristas "problemáticas" de la acción social y política del movimiento indígena. La frontera entre movimiento social y organización política es tenue. La cercanía de roles no responde, necesariamente, a un patrón de simultaneidad temporal y puede presentarse en varios formatos visibles en periodos más largos: tránsito de movimiento social a organización política; coexistencia de recursos de dirección y movilización compartidos; codeterminación entre movimiento social y organización política; estrategias de complementariedad (tipo instrumento); coexistencia inercial o, incluso, bloqueo mutuo.

76

En el caso ecuatoriano, la idea básica que movió la formación de Pachakutik suponía conseguir por partida doble la politización de la acción reivindicativa y la democratización de la práctica política. La politización de la acción reivindicativa significa, al menos, dos cosas: a) la posibilidad de universalizar las demandas y reivindicaciones, ponerlas en perspectivas de las relaciones de poder y de transformaciones en la correlación social, y b) establecer un referente político institucional y electoral en el que puedan expresarse los acumulados sociales, culturales, organizativos de los movimientos sociales.

Además, se daba por hecho que un formato de acción política de este tipo pondría en el tapete la necesidad de una nueva gramática democrática en el sistema político: debate público, bases con capacidad de decidir y tomar cuenta, mecanismos de elección de candidaturas, alternabilidad, ética irreducible, decisiones argumentadas, lógica del bien común, etc.

Pero si ésta es la ecuación virtuosa, hay también una combina-



ción viciosa. Ocurre cuando la racionalidad del sistema político cae y se reproduce en el movimiento social que, en lugar de ser agente de cambio, se convierte a una lógica de cooptación-negociación cuando el sistema impone una relación subordinada de la acción del movimiento social y en cierto modo transforma su práctica social. No se trata de plantear una dicotomía de carácter moral del "buen movimiento" pervertido por "la mala política"; porque, si bien analíticamente se propone la figura de relaciones de exterioridad del movimiento, en realidad siempre hay un juego de ideas, posiciones e intereses internos cuya resolución no responde a ninguna teleología vanguardista, sino que presupone desenlaces abiertos.

Este trabajo no suscribe el enfoque instrumental-formal de la democracia y mucho menos la lógica de inclusión subordinada que castra la potencia transformadora de los movimientos sociales. Sin embargo, no parece razonable la participación en la arena institucional sin un programa adecuado, incisivo y posible en correspondencia con las actuales condiciones. Es preciso definir una posición frente a la democracia que no sea esquizofrénica y produzca un nuevo bloqueo entre formas de acción social y política.

Otra arista tiene que ver con la centralidad de lo étnico. La idea de Pachakutik como "brazo político" de la CONAIE toma en cuenta implícitamente que la dirección y el sistema nervioso del instrumento ejecutor está fuera de él; esto es, que no tiene capacidades deliberativas ni generativas por sí mismo. Esta situación, obviamente, atrofia toda posibilidad de acción política. Si no hay unidad de criterio entre las organizaciones sociales constitutivas, particularmente la CONAIE y Pachakutik, la estructura se bloquea.

Esto tiene mucho que ver con una respuesta estatal basada en la premisa de que se puede tratar específicamente la "problemática indígena". Los gobiernos han concedido espacios burocráticos y eventualmente algunos recursos específicos a los indios, como protagonistas del reclamo. Obviamente, esta lógica incrementa los rendimientos de la organización indígena, que simultáneamente fortalece su reconocimiento social. Pero al mismo tiempo, esa morfología del tratamiento al conflicto-negociación ha provocado un efecto de "etnificación" o "racialización" de la protesta que es usado como un dispositivo de control político para distanciar "lo indio" de lo "no indio" (8).

Como correlato de este proceso, en los últimos años se ha

reactivado el discurso indianista-eticista. Varios factores han incidido en esta dirección: el debilitamiento de contrapesos organizativos no indígenas; los éxitos electorales locales en zonas especialmente indígenas que, aun cuando no aportan sustancialmente en la votación nacional, son suficientes para lograr cargos locales; la diversificación social (clasista) y política ideológica dentro del movimiento indígena y de la CONAIE, en particular, que sólo encuentra su unidad recurriendo a un discurso étnico; y el incentivo de ascenso social y control de recursos que supone la condición de autoridad, funcionario o candidato.

- 1 La dinámica de los movimientos sociales ecuatorianos tiene también otras fuerzas: el movimiento obrero, el movimiento campesino y lo que podríamos denominar el movimiento urbano popular.
- 2 La "administración étnica" se refiere al modo de administración de la población indígena, territorialmente situado, que se expresa en mecanismos de poder que atraviesan lo público y lo privado: "agrupa intereses, estrategias, autoridades y rutinas de

constitución y reproducción de relaciones de poder... El patrón, el cura y el teniente político conformaban la trilogía de un poder que perduró como natural y problemático durante casi un siglo" (Andrés Guerrero, 1993).

- 3 Ésta fue probablemente la más fuerte de las movilizaciones indígenas ocurridas en el país.
- 4 Varios estudios han reportado la importancia de otros componentes en la formación de preferencias tales como el nivel de instrucción, edad y la pertenencia a la organización local, entre otros.
- 5 Mahuad triunfó con el apoyo del Partido Social Cristiano (PSC), hegemónico en la costa, pero a la vez con un alto grado de aceptación en la sierra.
- 6 La información que se ha hecho pública, meses después de los hechos, deja ver la implicación de los mandos militares y el retiro del apoyo político del PSC como factores claves del derrocamiento.
- 7 Una consulta interna en Pachakutik resolvió candidatear al alcalde indígena Auki Tituaña. Esta nominación fue reconsiderada en razón de que la CONAIE no pudo superar contradicciones internas que la vinculaban a su antiguo y cuestionado dirigente, Antonio Vargas, quien se postulaba desde otra organización indígena, la FEINE, su vieja rival evangélica. En estas condiciones internas complejas y con un margen de alternativas limitado, el espectro de alianzas se circunscribió a la rela-

ción con el coronel Lucio Gutiérrez y su Partido Sociedad Patriótica (PSP).

- 8 En los episodios de ruptura con el gobierno de Gutiérrez, tanto él como algunos de los dirigentes indígenas de la amazonia acusaron a unos cuantos mestizos de haber provocado el fin de la alianza.

BIBLIOGRAFÍA

-Augusto Barrera: *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en los noventa*, Quito, Clasco-Ciudad-Abya Yala, 2001.
 -Augusto Barrera: "El movimiento indígena ecuatoriano: entre los actores sociales y el sistema político", en revista *Nueva Sociedad*, Caracas, 2002.
 -Andrés Guerrero: *De la economía a las mentalidades. Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador*, Quito, El Conejo, 1993.
 -Jorge León, *De campesinos a ciudadanos diferentes*, Quito, Cedime-Abya Yala, 1994.
 -Franklin Ramírez Gallegos: "Ética, política y economía. Las aristas del derrocamiento presidencial del 21 de enero del 2000 en Ecuador", en revista *Estudios Políticos*, 17, Medellín, Universidad de Antioquia, julio-diciembre de 2000.
 -Marc Saint-Upéry: "El movimiento indígena ecuatoriano y la política del reconocimiento", en revista *Iconos*, 10, Quito, Flasco-Ecuador, 2002.
 -UNICEF: "El gasto social en el Ecuador", documento de trabajo, Quito, 2004.

77

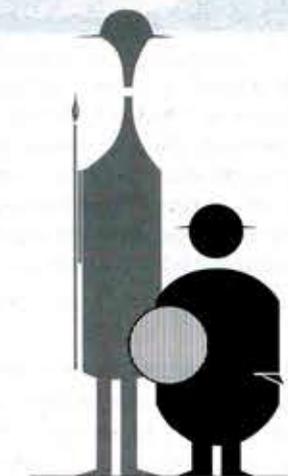
Suscripción internacional

Deseo suscribirme a Barataria

Nombre y apellido.....
 Dirección.....
 Código postal..... Localidad.....
 Provincia..... País.....
 Teléfono..... E-mail.....

Suscripción anual (cuatro números)
 América Latina: 20 dólares
 Norteamérica: 50 dólares
 Europa: 50 euros
 Más gastos de envío

Barataria: Av. 20 de octubre 2255. Edif. Renacer, piso 1, of 03.
 e-mail: revista_barataria@yahoo.com.ar. Tel: (591) 2154044



El movimiento internacional anticapitalista

Un nuevo fantasma RECORRE EUROPA

Seattle marcó el debut de un gran movimiento que luego se fue manifestando en casi todos los países ricos. Ésta es una reseña del devenir de la acción colectiva anticapitalista internacional



Por Sergio Cáceres*

CUANDO PARECÍA que el neoliberalismo había por fin alcanzado la velocidad crucero en su expansión alrededor del mundo, un movimiento social y político irrumpió en el corazón mismo del imperio para sabotear la reunión de fin de siglo XX más importante del capitalismo mundial: la Ronda del Milenio de la Organización Mundial del Comercio (OMC).

Sucedió en Seattle, a finales de noviembre de 1999, y si bien no se trataba de la primera acción públi-

ca de este movimiento, fue la primera vez en la que los grandes medios de comunicación no pudieron hacerse de la vista gorda y tuvieron que dedicar importantes segmentos de sus informativos para transmitir la protesta.

No era para menos, algo más de 50 mil personas se congregaron en Seattle para hacer saber al mundo que hay voces que se oponen al neoliberalismo. El impacto fue grande, no solamente por el cariz novedoso que presentaba este mo-

vimiento, por la violencia policial con la que se lo reprimió, o porque ocurría justo en EEUU, sino porque alcanzó su objetivo: interrumpir la Ronda del Milenio. Después de Seattle fue común escuchar hablar de movimientos sociales “alterglobalizadores” o “globalifóbicos” y movilizaciones en los países del hemisferio norte.

No se puede negar que un nuevo fantasma recorre Europa y el mundo, y lo hace aprovechando los corredores de internet, principalmente. Es un movimiento de grandes dimensiones –internacional, multiforme, heterogéneo– que es capaz de convocar dentro de una misma movilización a sectores o grupos de la sociedad que hasta hace poco parecían irreconciliables. Es un movimiento molecular que reúne a una multitud de acciones colectivas en distintos países, muchas de éstas ya presentes desde hace décadas y otras que comienzan a surgir. Si bien todos estos movimientos tienen principios y reclamos distintos (feministas, étnicos, obreros, desocupados, pacifistas, ambientalistas, transportistas, informáticos, anarquistas, intelectuales, campesinos, etc.), todos confluyen en una certidumbre que los unifica: que su enemigo principal es el capitalismo, y un objetivo estratégico común: detener su expansión planetaria.

Un movimiento de movimientos

Existen grandes debates respecto a la configuración de este “movimiento de movimientos”. Su heterogeneidad e incluso su forma temporal de manifestarse lo hace inasible para los analistas sociales. Uno de los que más se acerca, no a definirlo sino a ofrecer líneas de comprensión e interpretación de este movimiento, es Toni Negri, el autor de *Imperio*, libro que ha sido bautizado como la Biblia de los globalifóbicos. En un texto sobre la movili-

¿Globalifóbicos, antiglobalizadores o altermundialistas?

Existen diversos debates a la hora de intentar definir e incluso nombrar al movimiento internacional anticapitalista. Después de Seattle, los medios de comunicación se apuraron a bautizarlo como “antiglobalización” e incluso como “globalifóbico”. Estas denominaciones se erigieron con la intención de ridiculizar y deslegitimar al movimiento bajo consideraciones simplistas que ponían énfasis en una supuesta intención de los movilizados de oponerse a la expansión “natural” del capitalismo y a la eliminación de barreras entre países y culturas.

Respecto a la inexactitud de calificar al movimiento como “antiglobalización”, Francois Houtard apuntaba que “la mayoría de las reacciones que se observan [en los movimientos sociales], salvo las de los fundamentalistas nacionalistas o las de los religiosos, o aun la efervescencia pentecostal o carismática despolitizante, no se oponen en absoluto a la universalización de las relaciones humanas, sino a la apropiación del fenómeno por parte de los poderes económicos”.

Entonces, ¿antiglobalizadores globalizados? Se podría decir que se trata de un movimiento internacional anticapitalista, integrado por un abanico interminable de movimientos sociales, una coordinadora con capacidad de acción internacional. Pero hay que aclarar que su existencia es virtual y se manifiesta en el tiempo, no tiene una sede, una estructura; tampoco impone líneas de conducta ni sostiene ideologías que seguir. El movimiento existe durante las movilizaciones, luego cada integrante (sea individuo o movimiento social) vuelve a su existencia y accionar autónomos.

Con la entrada de ONGs e instituciones del tipo ATTAC a las movilizaciones, un nuevo nombre fue acuñado: “altermundialistas” (en francés a la globalización se la llama mundialización). El nombre fue bien recibido por varios de los actores de las movilizaciones, porque, entre otras cosas, recogía la noción “globalización de la solidaridad y de la resistencia” propuesta por el subcomandante Marcos. Sin embargo, la intención de ATTAC (sobre todo la sección francesa, con Bernard Cassen a la cabeza, de *Le Monde Diplomatique*) era menos idealista y más pragmática. Su idea de “altermundialización” es acercar estas movilizaciones (y los movimientos sociales, claro) hacia los partidos políticos y los parlamentos, con vías de lograr una perspectiva electoral nueva. Con ese afán dirigieron el Foro Social Europeo de 2003, realizado en Francia, y por ello fueron duramente atacados por diversos movimientos (en la oportunidad se organizó un foro paralelo, que recogió a varios movimientos disidentes a ATTAC Francia) y teóricos, entre ellos Toni Negri, quien, en una entrevista en televisión, afirmó que todo lo que propone Bernard Cassen lo propone también la derecha.

zación de Génova (1), Negri ofrece una descripción de este nuevo movimiento: “Es la expresión de los ‘obreros sociales’, móviles, flexibles, pobres, inteligentes, aleatorios y radicales”. Y luego, explica que “esta nueva composición del proletariado o, como decimos hoy, de la multitud, de una multitud de cabellos cortos y la PC en bandolera (la PC como capacidad autónoma de tra-

bajo, como herramienta integrada al cerebro, sin necesidad de un patrón que se la preste a cambio de trabajo). Esta gente no comprende por qué hay que tener un patrón y sobre todo, ellos no comprenden por qué el capitalismo, el mercado capitalista, la globalización capitalista de las transacciones debería ser considerada como ‘natural’, necesaria y esencial; por qué los jó- ➤➤➤

➔ venes negros pobres son metidos al trabajo como esclavos mientras que los proletarios occidentales son privados del empleo. Ellos no comprenden por qué el G8 administra el mundo, la pobreza devino en condición común o la ostentación de la riqueza y el poder que la garantiza representan la única moral”.

Por su parte, Maurizio Lazaratto define a este “movimiento de movimientos” como la reunión de varias “singularidades individuales y colectivas” (2). Según este pensador italiano, estos nuevos movimientos rompen con la tradición socialista y comunista, ya que no se mueven según la lógica de la contradicción, sino de la diferencia. Y su constitución, dice Lazaratto, se encuentra en la lógica del rechazo, del *estar en contra*. ¿En contra de qué? En contra de las reglas de representación actuales de la política, pero sin ofrecer una propuesta totalizadora de qué es lo que se debe hacer, sino siempre trabajando en función de apertura, de bifurcación del mundo, trabajando siempre sobre su composición conflictiva, pero sin intención de unificarlo. En este *estar en contra* ya no hay un texto fundamental, como lo fue el *Manifiesto del Partido Comunista*, que además de *dar línea* respecto de lo que se debe hacer, sea profético respecto al futuro, a lo que tiene que pasar.

Este *estar en contra*, que viene a definir su lucha, se da —siempre siguiendo a Lazaratto— en dos planos. El primero se expresa como una fuga fuera de las instituciones y de las reglas de la política. “Se sustraen simplemente, o se van como los ‘pueblos del Este’ dejaron el socialismo, atravesando las fronteras o quedándose repitiendo la fórmula de Bartleby: *I would prefer not to* (yo preferiría no...)”. En el segundo plano, “las singularidades individuales y colectivas que constituyen el movimiento despliegan una dinámica que es a la vez composición de pedestales comunes y afirmación diferencial de una mul-

Activistas de internet

Diversos analistas coinciden en celebrar como novedad de éste movimiento su utilización o apropiación de internet y las nuevas tecnologías de comunicación/información. En todo caso, novedoso es internet; luego, que los movimientos lo utilicen es bastante normal. Todo movimiento social o político ha empleado la tecnología que tenía a su alcance para llevar adelante sus objetivos. El sociólogo Rubén Fernández nos recuerda que una de las paradojas de la historia es que los bárbaros pudieron conquistar a Roma (y destruir al “imperio invencible”), usando las mismas carreteras imperiales que Roma construyó para controlar mejor su imperio.

En todo caso, uno de los méritos reales del movimiento es haber puesto al descubierto lo que los gobiernos hacen a espaldas de sus gobernados. Las rondas de la OMC, las reuniones de todas las instancias del capitalismo (BM, FMI, Foro Económico Mundial) y la elaboración de los tratados de libre comercio, como el ALCA, se hicieron siempre en el más estricto secreto. Utilizando internet como medio, muchos activistas lograron tener acceso a los documentos secretos, las bases de los acuerdos, los compromisos y condiciones con los que se jugaba el futuro del mundo, y los hicieron circular.

Asimismo, los activistas de internet han logrado romper, en algunos momentos, el bloqueo informativo impuesto desde los centros de poder. Así sucedió, por ejemplo, durante el golpe contra Hugo Chávez (abril de 2002), cuando todas las cadenas de televisión hablaban de una revuelta popular contra Chávez, la información libre y veraz que circuló por internet permitió desmontar la tramoya y obligó a los medios a decir lo que realmente sucedía.

tipicidad de prácticas de expresión de vida”; es decir, la constitución de estrategias de *empowerment* (empoderamiento).

Chiapas, la experiencia fundamental

Todo movimiento social, según expone Francesco Alberoni, necesita un factor clave, que es el hecho de contar con una “experiencia fundamental” (fundacional), a partir de la cual se genere la formación de “grupos en cuyo interior se encuentran y reconocen sus miembros compartiendo una comunidad de categorías de análisis de la realidad” (3). Esta experiencia fundamental, para el movimiento anticapitalista internacional, podemos encontrarla en el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1 de enero de 1994, que en los hechos fue la primera insurrección en contra de la globalización neoliberal; ya

que se manifestó puntualmente en contra de la entrada de México al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Para seguir la idea anterior, fue un rotundo “yo preferiría decir no” al neoliberalismo.

Comúnmente se dice que los zapatistas apuntalaron su levantamiento con una estrategia mediática y, gracias a ella y a la retórica del Subcomandante Marcos, lograron la atención y solidaridad de diferentes grupos y movimientos sociales en el mundo. Sin embargo, ese razonamiento minimiza la importancia del movimiento zapatista y, más aun, del movimiento internacional en contra de la globalización capitalista.

La atención y solidaridad mundial en favor de los insurrectos de Chiapas comenzó el mismo día del levantamiento, cuando los medios de comunicación del mundo difundían la noticia inaudita del comienzo de una revolución en Mé-

xico. Es fácil comprender que el hecho tomó desprevenidos a propios y ajenos; sin embargo, no hay que olvidar que este levantamiento resultó ser además portador de toda una carga de principios, demandas y paradigmas comunes a una serie de movimientos sociales del mundo entero: respeto a la diferencia, al medio ambiente, a la condición u opción sexual, al derecho al trabajo, a la tierra, a la identidad... y, como corolario, la resistencia a la expansión del capitalismo, en este caso bajo la forma de un tratado de libre comercio (TLC). Es decir que todo aquello que se venía discutiendo en el seno de diferentes movimientos en el mundo, muchos de ellos movilizados desde tiempo antes, de pronto cobraba realidad bajo la forma de una insurrección armada.

Dos años después del levantamiento, el EZLN convocó al Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo (*La Realidad*, Chiapas, 1996), que fue la primera reunión mundial de movimientos sociales —de singularidades colectivas e individuales—. Allí, entre otras cosas, se comenzó a diseñar la plataforma del movimiento internacional que se instituyó dos años más tarde. En 1998, en Ginebra, durante una nueva reunión de movimientos sociales, fue creada la Asamblea Global de los Pueblos (AGP) (4), bajo la forma de una coordinadora mundial de resistencia contra el mercado global. A diferencia de los sindicatos o las ONGs, esta coordinadora no es una organización, no tiene membresía ni personería jurídica; ninguna organización o persona representa a la AGP ni la AGP representa a alguna organización o persona. Es una instancia virtual, que se instituye cuando así lo deciden los movimientos que la integran. Otro rasgo fundamental es que la AGP no posee recursos económicos. La AGP, desde entonces, permite a los movimientos or-

ganizarse y coordinar acciones, una de ellas fue precisamente la de Seattle.

Seattle y la Direct Action Network

En los meses previos a la Ronda de la OMC, y por medio de una coordinadora llamada Direct Action Network (DAN), delegados de cientos de movimientos sociales fueron preparando la logística y las estrategias de movilización para protestar contra la reunión de la OMC. Según el relato de uno de los participantes, Starhawk (5), durante las reuniones de preparación, además de delimitar lugares de acción fueron entrenándose en tácticas de “no violencia”, no sólo para la protesta sino también para afrontar la represión policial e incluso el arresto y la prisión.

La movilización, que contó con la participación de 50 mil personas, estuvo organizada mediante “grupos de afinidad”, que podían contar con un número de cinco a veinte o más personas. No hubo líderes ni vanguardia; cada grupo era responsable de una esquina o de un espacio donde manifestarse, pero era autónomo en sus decisiones respecto de cómo y cuándo hacerlo, y apenas se guiaba por las sugerencias respecto de las acciones a tomar que dio la DAN; entre ellas, no consumir drogas ni alcohol (durante las jornadas de protesta), moverse siempre en función de la no violencia.

Tampoco había una consigna general o común a los grupos. ¿Qué los unía en esta movilización? Todos los movimientos sociales reunidos habían identificado como enemigo principal al capitalismo, desde feministas a ecologistas, pasando por sindicatos, grupos étnicos, homosexuales, intelectuales, estudiantes, obreros. De ahí que colectivos hasta poco antes antagonistas, como el de los obreros y el de los ecologistas, hayan participado juntos en la protesta.

La movilización fue reprimida duramente por la policía y el caso se le salió de las manos porque logró mucha solidaridad entre la opinión pública, sobre todo por el carácter no violento demostrado en gran parte de su realización. En declaraciones posteriores, la policía se excusó argumentando que no estaba preparada para ese tipo de violencia, a lo cual los movilizados retrucarían que para lo que no estaba preparada era para la “no violencia”.

El ejercicio de la “no violencia” no es, en este caso, solamente un discurso pacifista. Muchos de los participantes se entrenaron especialmente para poder resistir pacíficamente la represión policial. Incluso habían grupos de personas dispuestas a hacerse arrestar para acompañar a los que caían en manos de la policía, para poder brindar apoyo y organización incluso en la prisión. Esta organización consistía en velar, por ejemplo, para que los presos no sean disgregados en la prisión y tratar de mantener la unidad. De todos modos, relata Starhawk, los que cumplían ese rol tampoco estaban obligados a hacerlo y, según él, se debió a eso el fuerte compromiso que demostraron.

El resultado es que el sabotaje no sólo fue exitoso por la difusión que pudo obtener el movimiento y las posteriores adhesiones que logró, sino porque consiguió parar la reunión de la OMC (muchos de los ministros invitados nunca llegaron a salir de su hotel) e incluso obligaron al presidente Clinton a referirse a ellos: “hay que integrar a la discusión a esa gente que grita en la calle”.

Génova y la reacción de la derecha

En julio de 2001 la protesta llega a Génova (precedida de varias otras, como la de Florencia y la de Praga), esta vez contra el Grupo de los 8. La convocatoria rebasó ➔➔➔

➔ los márgenes: llegaron a juntarse más de 300 mil personas. Si ya en anteriores movilizaciones la represión policial fue calificada de brutal, en Génova sólo puede hablarse de masacre. El gobierno de rechazo de Silvio Berlusconi dio una lección—lección en el verdadero sentido: jefes de la policía de diversos países estuvieron presentes para aprender a reprimir a este nuevo movimiento—de lo que podían hacer los sectores conservadores y lo que harían de ahí en adelante con cualquier disidente.

En Génova fue asesinado, de un tiro en la frente, Carlo Giuliani, un joven manifestante “culpable” de provocar a unos policiales que intentaban agredirlo. En Bolivia podría decirse que no representa nada un muerto frente a los cien que dejó el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada. Sin embargo, hay que tener claro que la violencia no es un asunto de estadísticas. En la muerte de Giuliani puede verse bien la que será la actitud de la derecha que volvía a componerse en Europa y EEUU (en ese momento eran presidentes Bush, Chirac, Aznar, Schroeder, Berlusconi, Haider...). Giuliani, como dijimos, fue abatido de un tiro, desde un auto policial. Este auto retrocedió pasando por encima del cuerpo del muchacho y luego volvió a dar marcha adelante pasando una vez más por encima. Ninguno de esos policiales fue encausado. Pero la represión no acabó ahí; durante la marcha hubo exceso de gases, bastones y balines de goma. Centenares de manifestantes fueron llevados a hospitales donde, inicialmente, los curaron de sus heridas. Una vez repuestos, todos fueron trasladados a un estadio donde durante horas fueron sometidos a torturas y vejaciones por parte de la policía y los carabineros. Los testimonios de los torturados son estremecedores (algunos pueden consultarse en las ediciones de los periódicos españoles *El Mundo* o *El*

País) y crearon un escándalo grande en su momento, pero Berlusconi ni se dio por enterado. Por el contrario, comenzó una ola de represión y criminalización de la disidencia a lo largo de toda Europa. Poco tiempo después, en una manifestación en Suiza, dos manifestantes, unidos por una cuerda, se colgaron de un puente para bloquearlo. La policía cortó la cuerda provocando la caída y la muerte de ambos manifestantes.

En algunos países de Europa no se puede marchar con el rostro cubierto, bajo riesgo de estarse declarando terrorista. Están prohibidos hasta los lentes de esquiar o cualquier cosa que permita al manifestante cubrirse de los gases o de las cámaras que filman todo, y a todos, para crear registros. Las aduanas y los pasos de acceso han devenido en centros de control, donde se registra a los manifestantes para inscribirlos en listas negras que conservan y comparten los gobiernos. En Suiza, para la realización del Foro Económico Mundial (FEM), en la ciudad de Davos, se despliegan tropas militares, entre las cuales hay efectivos del ejército alemán. Se podría decir que se vive una especie de Operación Cóndor de baja intensidad, o preventiva, según las terminologías de moda.

En Estados Unidos, las cosas también comenzaron a salirse de control; de pronto universitarios protagonizaban huelgas o tomas de sus predios exigiendo salarios justos para los empleados de su universidad y movidas por el estilo. Pero el gobierno de Bush recibió del cielo un 11 de septiembre que le permitió militarizar su sociedad y acallar cualquier intento de disidencia.

Después de Génova, el movimiento “rebajó” la espectacularidad de sus protestas. En marzo de 2003, nuevamente tuvo la oportunidad de manifestarse multitudinariamente, en rechazo a la guerra que George Bush desataría en Irak; dando muestras de su vigencia,

aunque no de su efectividad.

Actualmente, el movimiento está enfrentando no solamente la ofensiva represiva de los gobiernos, sino también los efectos de su apertura a la diferencia, a las diferentes tendencias que se albergan en su seno. Si bien la mayor crítica que se le hace al movimiento y a los foros y demás reuniones que organiza es el hecho de “no saber hacia dónde tiran”, para los que participan de las movilizaciones y para quienes reflexionan sobre ellas desde más cerca, esa “indefinición” es su virtud, es la virtud que permite construir respetando las diferencias, sin imponer una receta que predetermine lo que tendrá que sucederle a cada uno de los involucrados. Para la “vieja izquierda” se trata de un movimiento de extraviados porque no se propone la toma del poder. Pero para estos movilizadores, el poder como tal está diseñado para que el capitalismo funcione como funciona. Entonces, se trata de sabotear ese poder, de reemplazarlo por algo nuevo que, a lo mejor, puede salir desde la gente, desde estas singularidades colectivas e individuales que están ofreciendo resistencia, diciendo su “yo preferiría no” al capitalismo mundial.

Hasta el momento, una de sus conquistas más importantes fue la instauración del Foro Social Mundial, otra instancia de reunión, virtual, y que no es resolutoria, donde se dan cita los movimientos para mantener sus redes de contacto y establecer nuevos caminos de comunicación.

- 1 Antonio Negri: “Ainsi commença la chute de l'Empire”, en revista *Multitudes*, París, julio de 2001.
- 2 Maurizio Lazaratto: “La forme politique de la coordination”, en revista *Multitudes*, París, julio de 2001.
- 3 Francesco Alberoni: *Movimiento e institución*, Madrid, Ed. Nacional, 1984.
- 4 La página web de la AGP es: www.agp.org
- 5 Para mayores referencias, se puede consultar la página web: www.reclaiming.org, donde está albergada la página de Starhawk.

Una lectura crítica



ANTONIO NEGRI

La acción colectiva subalterna ha motivado nuevos debates: ¿es lo social “puro” y lo político “impuro”? ¿El mundo popular se limita a los movimientos sociales?

LA MISTIFICACIÓN DE “LO SOCIAL”

Marc Saint-Upéry*

EN LOS AÑOS cincuenta y sesenta, en la izquierda francesa se planteaba que algunas verdades (sobre el sistema soviético, por ejemplo) no había que decir las para “no desesperar a Billancourt” (1). Además de no compartir esta concepción jesuítica de la verdad, mi intención con estas muy incompletas e imperfectas reflexiones sobre los límites de los movimientos sociales no es desesperar a los cuadros militantes que se esfuerzan en construir y fortalecer dichos movimientos. Se trata, más bien, de impugnar el paralogismo falaz y tácito que, en mi opinión, subyace a cierto “movimientismo”

*Periodista, editor y traductor francés. Reside en Quito, Ecuador.

➔ entusiasta; o sea, a una exaltación acrítica de los movimientos sociales que, a menudo, constituye un sustituto apenas disfrazado de las certezas cómodas y monolíticas del vanguardismo leninista o foquista. Este paralogismo consiste en derivar en modo subrepticio de una premisa sumamente correcta y trascendente –“sin los movimientos sociales nada es posible”– una conclusión indebida: “con los movimientos sociales, todo (o casi todo) es posible”.

En lo que se concibe más bien como un llamado al debate sobre los “agujeros negros” de la reflexión en torno a los movimientos sociales, quisiera concentrarme sobre tres temas: el problema de la relación de los movimientos sociales con la política; la relación entre su peso “demográfico” y su peso político; y la cuestión del carácter “antisistémico” o del potencial anticapitalista de dichos movimientos.

El dilema de la política

En cuanto participan de la disputa sobre el bien común y el orden social, los movimientos sociales son, obviamente, directamente políticos y contribuyen a la definición de la agenda política. Sin embargo, no es en este sentido que se suele problematizar la relación de los movimientos sociales con la política –más que con lo político–, entendida como la esfera de las instituciones estatales, de las políticas públicas y de las competencias electorales. En los últimos debates sobre movimientos sociales en América Latina, existe cierta tendencia a presuponer la existencia de un corte tajante entre autoorganización social e institucionalidad política. Esta dicotomía absolutizada refleja a menudo una moralización solapada del debate estratégico y una nueva versión de viejos reflejos fundamentalistas. Hoy en día, no se sabe

muy bien qué es la revolución ni quiénes son los revolucionarios y los reformistas; entonces, la mejor manera de distinguir lo “puro” de lo “impuro” puede ser defender la virginidad de los movimientos sociales idealizados contra cualquier contaminación institucional. La forma más extrema de este purismo es el curioso libro de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2). Sin embargo, creo que las tesis de Holloway son sólo la cristalización hiperbólica de un humor ideológico vago pero insistente que se encuentra bajo formas más matizadas en otros autores.

Uno de ellos es Raúl Zibechi, que acaba de publicar un artículo sobre las “relaciones peligrosas” entre movimientos sociales y poder estatal (3). Para Zibechi, la contraposición entre la breve y desventurada participación gubernamental del movimiento indígena ecuatoriano, ayer poderoso y hoy debilitado por esta experiencia, y la práctica de no participación electoral-institucional del MST brasileño comprueba que las verdaderas alternativas se construyen esencialmente fuera de los espacios estatales, en la “terca autonomía” de los espacios sociales y comunitarios de base. Sin embargo, la realidad es algo más compleja. Como muchos movimientos sociales, el movimiento indígena ecuatoriano se ha construido, en gran medida, en función de la oferta política, institucional y simbólica del Estado –así como del Paraestado o Supraestado constituido por los organismos multilaterales y de cooperación internacional–. Su combatividad real, aunque cíclica, podría caracterizarse casi en los mismos términos utilizados por Álvaro García Linera para describir el antiguo sindicalismo boliviano: “Un arraigado espíritu demandante frente al Estado, belicoso por cierto, pero enmarcado en los marcos de

significación y modernización propalados por el Estado” (4). En general, se puede compartir el diagnóstico de Pablo Ospina: “El movimiento indio [ecuatoriano] navega entre varias opciones que se entrecruzan, se separan y se bifurcan: oponerse al poder del Estado, convertirse en poder del Estado, crear espacios más o menos autónomos de poder dentro del Estado” (5). Y en su trayectoria concreta, dichas “separaciones” y “bifurcaciones” casi nunca han sido entre los espurios profesionales de la participación política y los heroicos adeptos de la movilización social, sino que las ambivalencias de la relación con el poder han atravesado sistemáticamente todas las instancias del movimiento social, desde las dirigencias hasta las bases (6).

Sustentada en esta dicotomía mítica entre poder político y antipoder social hay también una notable confusión, en el texto de Zibechi, entre dos opciones estratégicas no necesariamente congruentes: la de mantenerse rigurosamente a distancia del mercado de las competencias y de las fidelidades electorales, como es el caso del MST, y la de propugnar activamente una institucionalidad separada y autónoma, como es el caso de los “caracoles” zapatistas (no de los municipios indígenas ecuatorianos, que promueven mecanismos participativos en el marco del orden jurídico-administrativo imperante). Pero incluso la situación en el terreno chiapaneco es mucho más sutil. En un documento reciente, el Subcomandante Marcos señala, por ejemplo, que, a pesar de mantener plenamente su autonomía y sus prácticas democráticas radicales, las Juntas de Buen Gobierno zapatistas: a) reconocen la jurisdicción penal del Estado mexicano; b) tienen relaciones de cooperación con muchos de los municipios oficiales con los que comparten territorio;

c) mantienen un canal de comunicación, mediante la Secretaría de Pueblos Indios, con el gobierno del Estado de Chiapas; d) aunque “no creen que las elecciones sean un camino verdadero para los intereses del pueblo”, reconocen el derecho de sus administrados a participar en las elecciones oficiales y están dispuestas a facilitar el trabajo de las autoridades electorales en tierras zapatistas (7). Además, después de tentativas muy conflictivas, los municipios zapatistas renunciaron a gravar impuestos en los territorios bajo su control y viven esencialmente de la solidaridad y de la cooperación internacionales (8). Es decir, que el “contrapoder” zapatista se mantiene en una curiosa ambigüedad frente a las prerrogativas coercitivas y tributarias que caracterizan tradicionalmente el poder estatal. Esta ambigüedad puede ser interpretada como una debilidad, o, al contrario, como un fértil terreno de innovación institucional. Demuestra, por lo menos, que la realidad no responde a los esquemas binarios de los ideólogos del contrapoder o del antipoder.

El caso de los zapatistas es muy particular por su origen de insurrección armada “autolimitada” y su trayectoria ulterior. En cualquier contexto que no sea de pura coerción o de anarquía institucional, el problema más general de los movimientos sociales es que su imprescindible “institucionalización interna” (9), por originales y autónomas que sean sus formas, no puede hacer caso omiso a la institucionalidad “externa” y a los problemas que plantea: ¿quién es el soberano?, ¿quién lo representa legítimamente?, etc. La autonomía de los movimientos sociales frente al mercado político-electoral, especialmente en sus versiones corruptas y clientelistas, es imprescindible. Creer que, por sí misma, esta autonomía diluye los dilemas de la lucha por el poder estatal, de

la formación conflictiva de la voluntad general, de la institucionalización de las reglas de convivencia social y de deliberación pública, de la administración equitativa de los recursos, de la representación de los ciudadanos y de su participación activa en los asuntos públicos es la más burda de las ilusiones.

El aporte de los movimientos sociales no reside unilateralmente en la promoción de una espontánea democracia “directa” o “participativa” contra una democracia representativa puramente “formal”. Basta un mínimo de reflexión para entender que la democracia obrera, los soviets, las asambleas populares o cualquier forma de democracia con fuerte participación de las bases, para no volverse un espacio de manipulación de microaparatos militantes profesionales o de aclamación plebiscitaria del caudillo de turno, precisan tener reglas rigurosas y mecanismos delegativos y representativos a la vez imparciales, transparentes y eficientes. O sea, ser aun más “formales” que la democracia representativa “burguesa”. Más allá de su ingenuidad antropológica, la fetichización de lo “constituyente” en oposición a lo “constituido” –para usar el léxico de Toni Negri– manifiesta una incompreensión cabal, y tal vez un cierto desprecio, de la dinámica de la institucionalidad democrática como construcción social de un espacio público donde las reglas plasman los conflictos y los conflictos reestructuran las reglas y transforman a los propios actores y sus intereses. Ahí reside el reto auténticamente político de los movimientos sociales, no en la disyuntiva falaz entre pureza social y contaminación institucional.

El dilema del tamaño y del alcance

¿Son mayoritarios o minoritarios

en la sociedad los movimientos sociales? Y si son minoritarios, ¿hasta qué punto esto condiciona su capacidad de liderazgo político y moral sobre los sectores subalternos? Esta interrogación que, en el fondo, nos remite al clásico problema de la “dialéctica de la cantidad y de la calidad”, está bastante descuidada o hasta silenciada en los debates corrientes sobre los movimientos sociales en América Latina. Empíricamente, nadie cuestionaría el hecho de que, por lo general, los sectores sociales organizados –incluso cuando se trata de organizaciones tan poderosas como el MST brasileño– son demográficamente minoritarios, no sólo en la población global, sino entre los mismos sectores populares (10). Una excepción parcial notable son los movimientos del tipo de las “puebladas” argentinas, de la Guerra del Agua de Cochabamba, del Arequipazo peruano o el caso de ciertas zonas indígenas particularmente homogéneas, como el altiplano aymara norpáceño, donde los actores sociales organizados son capaces de arrastrar a casi la totalidad de una población fuertemente identificada con un espacio geográfico o cultural “denso” en defensa de una reivindicación o de un recurso local dotados de una gran resonancia material y simbólica. Sin embargo, se trata de contextos relativamente excepcionales, aunque significativos.

En general, por ser una consideración de apariencia trivial, no se le dedica al carácter frecuentemente minoritario de los movimientos sociales la atención que merecería. A esta remoción silenciosa del tema contribuye la misma dinámica motivacional de los intelectuales de clase media que se consideran aliados de, o cercanos a, los movimientos sociales y que participan en su quehacer de varias maneras (solidaridad, asesoramiento, capacitación, ➔➔➔

➔ comunicación, mediación política, etc.). A menudo, el desarraigo y el malestar de la intelectualidad profesional se deben a su ubicación social ambigua —“fracción dominada de la clase dominante”, en términos de Bourdieu—, al ocaso del magisterio moral de la cultura libresca y a la relativa pérdida de prestigio de los especialistas en los saberes no directamente “productivos” bajo los efectos conjuntos de la cultura de masas audiovisual y del economismo tecnocrático neoliberal. En este universo social frustrante y desencantado, estar al lado o en el seno de los movimientos sociales equivale a tomar un baño de autenticidad, recargar las baterías morales al calor acogedor de la comunidad popular y sentir el pulso de un pueblo, a veces idealizado y sentimentalizado.

De ahí se extrapola muy fácilmente la idea —en general implícita— de que los movimientos sociales son el centro de gravedad potencial de lo popular o de lo subalterno, o que la supuesta “alienación” o “falta de conciencia” de los sectores no organizados y no movilizados del pueblo es sólo la apariencia distorsionada de la que los movimientos populares militantes son la verdad teleológica. Sin embargo, un mínimo de realismo sociológico debería enseñarnos que las cosas no son así. Se puede citar varios otros factores que, sin necesidad de ninguna conspiración capitalista para desmovilizar a las masas, tienen un peso mucho más determinante que los movimientos sociales en la formación moral, intelectual y política de los sectores subalternos. Mencionemos sólo dos de ellos: la televisión y sus complejas relaciones con la dinámica de la cultura popular urbana y el auge extraordinario de los movimientos pentecostales. El tema trascendente de las modificaciones de la conciencia social y del espacio público —que no son ni tienen que ser uni-

lateralmente “negativas” y “alienantes”— por los medios audiovisuales es demasiado complejo para ser tratado aquí. En cuanto a las nuevas formas —neoprotestantes— de religiosidad popular, en las que muchos observadores ven una forma sui generis de modernización-individualización, combinan toda una gama de funciones socioeconómicas, terapéuticas y ético-espirituales cuyo sentido no es unívoco. Sin embargo, no sólo su dimensión cuantitativa —alcanzan entre 15% y 20% de la población latinoamericana, y proporcionalmente más a los sectores subalternos (11)—, sino sobre todo su impacto en la economía moral y material de las clases populares hace de ellas tal vez el movimiento de autoorganización y autopromoción popular más masivo de la historia del continente. Este fenómeno, que apenas empieza a ser explorado por los especialistas en sociología religiosa, está aún fuera del horizonte de reflexión de la izquierda latinoamericana (12).

Así que no sólo el “pulso del pueblo” palpita también en todos estos espacios, sino que la misma pluralidad creciente, la incongruencia y la inconmensurabilidad relativa de las varias esferas del “mundo de la vida” popular complica considerablemente el panorama. Dicho esto, el hecho de que no exista un “centro de gravedad” simbólico, ontológico o sociológico de lo popular no significa que los sectores subalternos evolucionen en una especie de limbo de fluidez e hibridez posmoderna, siempre cambiante y reactivo a cualquier formalización. A pesar de la desestructuración del “tiempo de clase” y de la “precariedad simbólica” impuesta por la informalidad y la complejidad socio-económica del posfordismo periférico, las mismas exigencias de la supervivencia y de la reproducción frente a la penetración neoliberal sí trazan líneas de fractura y de recomposición parcial, y favorecen la emer-

gencia de narrativas democráticas plebeyas alrededor de figuras como “los que no viven del trabajo ajeno”, “el pueblo sencillo y trabajador” (13) y los varios “sin” (sin tierra, sin empleo, sin vivienda). En este sentido, los movimientos sociales pueden todavía funcionar, en circunstancias determinadas, como lo que otrora se llamaba “vanguardias del pueblo”.

Sin embargo, sólo si se toma en cuenta los contextos sociológicos concretos y las formas más o menos rutinizadas de articulación entre quehacer reivindicativo y político de los movimientos y la vida cotidiana de las grandes mayorías, podremos evaluar racionalmente la eficiencia relativa, el alcance y el potencial hegemónico y transformador de su actuación. Por esta misma razón, la cuestión en apariencia meramente “demográfica” del tamaño, de la calidad, de la regularidad, de la cohesión y de la densidad de la participación individual y colectiva en los movimientos sociales no puede ser descuidada como si fuera demasiado evidente para ser analizada con detenimiento y sin prejuicios ideológicos o sentimentalismos populistas. Por otro lado, sólo la ingeniería organizacional y la experimentación concreta de la “institucionalización interna” de los movimientos sociales (que, insisto, no puede caer en el espejismo de la contraposición abstracta entre “democracia formal” y “democracia real”, o “democracia participativa” y “democracia representativa”) nos pueden dar indicaciones sobre la mejor manera de relacionarse con el resto —no movilizado, o menos movilizado— de la sociedad y enfrentar a la vez los peligros del oportunismo y de la cooptación, pero también los de la profesionalización militante, del sectarismo y de la desconexión con la realidad.

El dilema del anticapitalismo

¿Son necesariamente “antisistemi-

cos” los movimientos sociales? ¿Prefigurados en algún modo que no sea puramente retórico la superación de los actuales patrones de producción y de redistribución de la riqueza social? En realidad, esta interrogación se subdivide en dos: 1) ¿Existen movimientos sociales que no sean políticamente progresistas o socialmente emancipadores? 2) ¿Se inscriben los movimientos sociales progresistas en una perspectiva creíble de superación del capitalismo?

Para contestar a la primera pregunta, me parece difícil negar que movilizaciones como, por ejemplo, las que fueron fomentadas contra la inseguridad por Juan Carlos Blumberg en Argentina, o la Marcha del Silencio contra la delincuencia en Ciudad de México (14) presenten todas las características canónicas definidas por la sociología de los movimientos sociales (15). La existencia de movimientos sociales nítidamente “reaccionarios” —y tal vez de valores reaccionarios en algunos movimientos sociales progresistas— puede sólo fortalecer mi línea de argumentación. Sin embargo, por razones de espacio y de comodidad, me limitaré a examinar el problema del potencial anticapitalista o socialista de los movimientos sociales generalmente reconocidos como “progresistas”. El problema se plantea en dos aspectos: el de las creencias y de las expectativas racionales de los movimientos, y el del contenido concreto de sus prácticas de acción y organización.

En un artículo reciente, James Petras, el prolijo académico estadounidense que dedica la mayor parte de su tiempo a sermonear a la izquierda latinoamericana sobre la debilidad de su dinamismo revolucionario, se indignaba de que el dirigente del FMLN salvadoreño, Schafik Hándal le hubiese confesado, a propósito de la perspectiva del socialismo, “que para eso faltaban siglos, que estaba muy lejos”

(16). En un tono más diplomático, el líder farabundista expuso su punto de vista sobre el tema: “En realidad, nuestro supuesto radicalismo no se puede definir en la actualidad como anticapitalismo total. [...] no se trata de la abolición inmediata del capitalismo en general, de toda expresión de relaciones capitalistas de producción, distribución e intercambio [sino] de abolir el capitalismo neoliberal dependiente y asegurar el desarrollo nacional con justicia social y en democracia participativa, que supere la pobreza, el desempleo profundo y crónico, el atraso educativo, cultural y científico-técnico, que garantice la salud, la vivienda, el medio ambiente, la equidad de género, que reactive la economía, reconstruya y fortalezca el tejido productivo nacional, agropecuario e industrial, apoyando a la pequeña y mediana empresa, las empresas cooperativas y desarrollando la integración regional” (17).

Es sumamente sintomático de la actual situación ideológica de la izquierda el hecho de que nadie en América Latina, por radical que sea su genealogía política (e incluso un movimiento guerrillero como las FARC), proponga seriamente otra perspectiva (18). No tengo ninguna objeción de principio contra el planteamiento de Schafik Hándal, aunque se podría siempre discutir en detalle. Lo que me preocupa es que la conformidad más o menos tácita —o el silencio confuso— sobre propuestas de este tipo ni siquiera refleja la pobreza, sino la simple inexistencia de un debate serio y articulado sobre las formas y los contenidos de una posible sociedad poscapitalista, tanto en las filas de los supuestos revolucionarios como en las de los supuestos reformistas.

Veo dos razones para esta púdica remoción. Primero, el hecho de que, más allá de reacciones superficiales y poco convincentes

—tipo “la Unión Soviética fue víctima de una conspiración imperialista”; o al revés: “nosotros nunca tuvimos nada que ver con el modelo soviético” (19)—, en América Latina, el fracaso estrepitoso de los regímenes de Europa oriental y de algunos de sus clientes y aliados del tercer mundo —sin hablar de la paradójica evolución de la República Popular China— nunca fue procesado debidamente por la izquierda, en una reflexión teórica y estratégica. Eso vale *a fortiori* para un tema completamente tabú en la izquierda latinoamericana: lo que los mismos economistas oficiales cubanos llaman púdicamente “el agotamiento del régimen de acumulación extensiva”; o sea, el desempeño catastrófico de la economía de comando de tipo soviético —subsidiada ayer por la URSS, hoy por los dólares de la emigración y del turismo— en la isla caribeña (20).

La segunda razón, íntimamente vinculada con la primera, es que tampoco existe en el continente, no digo una reflexión, sino siquiera el anhelo de reflexionar seriamente sobre las formas institucionales, los incentivos económicos y antropológicos y los mecanismos motivacionales que podrían hacer sustentable a mediano y largo plazo un socialismo democrático en el mundo, en general, y en países del tercer mundo, en particular (21).

Ahora bien, en la doxa de la izquierda anticapitalista y antiimperialista latinoamericana, una escapatoria frecuente a la problematización de la institucionalidad concreta de la sociedad poscapitalista es el postulado de la existencia de un substrato antropológico comunitario y “solidarista” que bastaría recuperar y revitalizar para definir los rasgos esenciales de un socialismo autóctono o de un desarrollo alternativo. Existen, obviamente, antecedentes filosóficos e ideológicos de esta tesis en las varias síntesis de socia-

lismo y populismo romántico que emergieron en la Europa del siglo XIX —pensamos en el famoso debate entre Marx y Vera Zasulich sobre el *mir* (comunidad campesina tradicional rusa)— y varios equivalentes funcionales de ésta en otros espacios geográfico-culturales. En la misma América Latina, se podría citar innumerables declinaciones y variaciones de este tema, que van desde las hipótesis teóricas más o menos articuladas, con referencias a Karl Polanyi, a Marcel Mauss o a trabajos históricos y antropológicos sobre la resistencia de la economía moral del campesinado o de los sectores populares frente a la modernización capitalista, hasta el simple cliché retórico esencialista.

Nos bastará aquí mencionar su formulación emblemática —a media distancia entre la teoría y el eslogan— por uno de los principales formadores de opinión de la izquierda continental, Eduardo Galeano: “Es debido a la esperanza y no a la nostalgia que debemos recuperar un modo de producción comunitario y un modo de vida fundado no en la codicia sino en la solidaridad, en la viejas libertades y en la identidad entre los seres humanos y la naturaleza. [...] Un sistema letal para el mundo y para sus habitantes, que pudre el agua, aniquila la tierra y envenena el aire y el suelo está en contradicción violenta con las culturas que sostienen que la tierra es sagrada porque nosotros, sus hijos, somos sagrados. Esas culturas despreciadas y negadas tratan a la tierra como a su madre y no como materia prima y fuente de ingresos. Contra la ley capitalista de la ganancia, ellas proponen la vida del compartir, de la reciprocidad, de la ayuda mutua que en el pasado inspiró a la utopía de Tomás Moro y que hoy nos ayuda a descubrir la cara americana del socialismo, cuyas raíces más profundas yacen en la tradición de la comunidad.”

De igual manera, aunque con un léxico más preciso, Aníbal Quijano sostiene que “el sector privado socialmente orientado y su esfera pública no estatal”, tal como se encuentran en las comunidades andinas, pueden servir como base para una “razón no instrumental” enfocada “en los fines, más que en los medios, y en la liberación, más que en el poder” (22). La aparente plausibilidad ideológica de este planteamiento ha sido considerablemente fortalecida tanto por la emergencia en varios países, en particular México, Guatemala, Ecuador y Bolivia, de poderosas movilizaciones campesinas-indígenas cimentadas en un indianismo políticamente autónomo —es decir, que rechaza el paternalismo y el “ventrilocuismo” (23) de las corrientes indígenas tradicionales promovidas por intelectuales blanco-mestizos—, como por las prácticas de organización y de reproducción/supervivencia autogestionadas de movimientos populares como el MST brasileño (asentamientos productivos, sistemas de formación y capacitación), los piqueteros argentinos (comedores, escuelas, cooperativas y emprendimientos varios) o sus compatriotas obreros de las empresas “recuperadas”. Naturalmente, a quienes les reprochan —en particular en defensa de la democracia representativa, de la modernidad liberal (en sus variantes neoliberales o más o menos socialdemócratas) y de la eficiencia económica y social— ingenuidad y anacronismo a los defensores de un socialismo de inspiración comunitaria autóctona, los ideólogos indianistas, pro-indianistas y neocomunitaristas contestan en general que no se trata ni de regresar a una vida agraria comunal idealizada, ni de rechazar las conquistas imprescindibles de la modernidad, sino de llegar a una síntesis armoniosa conforme a las condiciones sociales y culturales de los pueblos iberoamerica-

nos. En resumen, el socialismo ya no sería “los soviets más la electricidad”, sino “el ayllu más la fibra óptica”, o “la autogestión más internet”.

Desgraciadamente, en este nivel de abstracción sociológica, los argumentos en pro y en contra se pueden cruzar indefinidamente sin llegar nunca a una conclusión sustancial. Quisiera bajar de las alturas estratosféricas de este debate civilizacional sobre modernidad y tradición, o sobre eficiencia y autonomía, y tratar de aterrizar en el terreno de las interacciones y evoluciones sociales concretas, sin prejuicios teleológicos sobre su contenido alienante o emancipador. Para eso, es imprescindible ajustar las cuentas con tres tendencias sistemáticas del discurso social-comunitarista latinoamericano: el moralismo, el ideologismo y el utopismo abstracto.

1) *Moralismo*. Se trata de la confusión sistemática de categorías antropológicas y económicas —como las nociones de “reciprocidad”, “redistribución” y “mercado”— o sociológicas —como “colectivismo”, “comunitarismo” e “individualismo”— con categorías éticas o motivacionales —como “egoísmo” y “altruismo”—. Esta confusión está muy vinculada al hecho de que, en la izquierda, el debate sobre valores colectivos, motivaciones individuales y formas de organización social suele ser implícito y emocional, en lugar de ser explícito y racional. Además, el moralismo de ciertas vertientes de la izquierda es un efecto indirecto del amoralismo teórico de los marxismos patentados y, en gran parte —aunque con una mayor complejidad teórica y filológica— del mismo Marx (24). No es aquí el lugar de entrar en este complejo debate, pero basta mencionar dos aspectos significativos: 1) en términos epistemológicos, es bien conocido que, en el contexto ecológico y demográfico-cultural, que es generalmente el

suyo, la “reciprocidad” es una categoría que puede perfectamente ser reinterpretada en términos de estrategia “egoísta racional” (25); 2) en el nivel más normativo, no es una casualidad que el resurgimiento del debate ético en el neomarxismo contemporáneo pase por una confrontación exhaustiva con las teorías liberales —en el sentido político— de la justicia económica y social y sea generalmente marcado por una notable convergencia con sus postulados más radicales (26).

2) *Ideologismo*. Cuando, por ejemplo, los kataristas bolivianos hablaban a sus adeptos de “sacar a Marx y Jesús de su cabeza” y reemplazarlos por la cosmovisión indígena, operaban una desnaturalización subrepticia de los patrones antropológico-culturales de percepción e interpretación de la realidad vigentes en las comunidades campesinas-indígenas del altiplano andino. La “cosmovisión” de los pueblos precapitalistas es una práctica simbólica contextualizada, no una doctrina cuasi universalista del tipo de las religiones monoteístas o de las filosofías políticas modernas.

La asunción de las nociones de “reciprocidad” y de “comunidad” al estatuto de conceptos ideológicos redentores les vacía de gran parte de su sustancia concreta y de su eficiencia material. No quiero negar que, en la dialéctica de lo “tradicional” y de lo “moderno”, muy a menudo, la coloración emocional que la memoria identitaria de las prácticas ancestrales confiera a tal o cual tipo de aspiración social o económica “moderna” juega un papel importante y hace que el pasado, en parte imaginado, se transforme en criterio del futuro deseado por medio de una complicada alquimia de las necesidades y de las expectativas. En este sentido, la vigencia y el recuerdo de las prácticas comunitarias precapitalistas pueden tener un fuerte sentido emancipador, y

eso no sólo para los que las viven o las vivieron directamente. Sin embargo, la exaltación puramente ideológica de la “cosmovisión” solidaria de los pueblos originarios conlleva el peligro del doble discurso y de la doble moral, en particular cuando la retórica de la comunidad y de la reciprocidad recubre una racionalidad estratégica perfectamente clásica y “occidental” (27), inclusive con comportamientos colectivos o individuales maximizadores que podrían ser absolutamente legítimos si estuviesen asumidos como lo que son, en lugar de ser mistificados —o interpretados como “traición” de la cosmovisión cuando se vuelven demasiado vistosos o contraproducentes (28)—.

3) *Utopismo*. Sin adentrarnos en el menudo problema de la interacción entre lo local/nacional y lo global, cabe decir que no sólo la sociedad —incluso sociedades como la boliviana, la ecuatoriana o la guatemalteca— no es un gran ayllu, sino que no puede serlo por razones funcionales, al igual que no debe serlo por razones normativas (29). Asimismo, la posible forma de organización de una sociedad poscapitalista compleja —y está profundamente equivocado quien piensa que la superación del capitalismo y la desalienación emancipadora de la división del trabajo, sin hablar de su utópica eliminación completa, presuponen una reducción unilateral de la complejidad social— no puede consistir en una simple reproducción en la escala societal de interacciones locales basadas en la *minga*, el *ayni* o el *mutirão*, sino en una combinación sui generis de elementos de redistribución centralizada (estatal), intercambio mercantil y reciprocidad comunitaria. El hecho de que, como lo señalé, no tengamos la receta detallada ni conozcamos todos los ingredientes de esta combinación —y ni siquiera la certidumbre de que se pueda conseguir en un horizon-

te humanamente concebible— no nos debe llevar a preferir construir castillos en el aire, aunque sean castillos de hermosa arquitectura precolombina.

En este sentido, las muy reales prácticas vernáculas (30) de reciprocidad y solidaridad comunitaria que se encuentran en el quehacer diario de los sectores populares latinoamericanos no pueden funcionar como patrón ideológico de la superación del modelo neoliberal de desarrollo, sino, más modestamente y en circunstancias que hay que determinar con cautela, como 1) formas de capital social que pueden contribuir, a la par con otras formas y dinámicas sociales, a un modo de desarrollo alternativo o a la lucha contra la dependencia y la subalternidad y 2) substrato sociológico concreto —entre otros factores morales y materiales— de un imaginario ético capaz de desconstruir, al menos en parte, la ilusión de la “naturalidad”, de la “necesidad” y de la “eternidad” de las relaciones capitalistas de producción y dominación. Sin embargo, no existe ningún determinismo sociológico lineal que garantice que, por sí misma, tal o cual práctica solidaria tradicional o comunitaria, o incluso tal o cual práctica de autoorganización popular “moderna” y urbana, tengan un potencial “pansocietal” (en el sentido de ser aplicable a una amplia gama de interacciones sociales más allá de su propio contexto ecológico) o “intermodal” (en el sentido de prefigurar concretamente la posible institucionalidad política y económica de un modo de producción y de organización social poscapitalista (31)). Inclusive, no es necesario ser partidario de la concepción apologética del capitalismo popular promovida por Hernando de Soto (32) para entender que las redes comunitarias en las que se insertan actores sociales plebeyos pueden servir de capital social inicial a un ➡➡➡

➔ desarrollo sui géneris de relaciones desiguales de acumulación mercantil dentro de la economía popular.

Con lo que volvemos a la problemática y a la ambivalencia del supuesto carácter "antisistémico" de los movimientos sociales; eso no sólo en el nivel de su relativa indeterminación ideológica (incertidumbre de la perspectiva socialista), sino del propio tejido de prácticas "alternativas" que parecen justificar las extrapolaciones sobre su potencial anticapitalista. No quiero decir que los movimientos sociales sean totalmente prisioneros del horizonte de las relaciones de producción y de dominación imperantes, modificándolas sólo en espacios intersticiales y tal vez efímeros, sino que no se puede evaluar este supuesto potencial anticapitalista o poscapitalista sin tomar en cuenta la totalidad de las mediaciones políticas y ideológicas, por un lado, y las condiciones socioeconómicas y antropológicas "infraestructurales", por otro lado, que condicionan su contenido y su alcance.

Conclusiones provisionales

Como dije al inicio, el vigor de los movimientos sociales es condición *sine qua non* de cualquier dinámica transformadora, pero no basta la existencia de movimientos sociales poderosos y beligerantes para borrar los límites de un posible desplazamiento hasta el infinito. Veo en esta ilusión una versión un poco anémica o falsamente humilde —uno ya no se remite a la infinita sabiduría del partido sino a la infinita creatividad de los movimientos— del optimismo histórico del movimiento obrero socialista tradicional, que se cimentaba en unas premisas filosóficas y epistemológicas excesivamente simplificadoras: todo lo deseable es posible, y, en virtud de las "leyes de la historia", todo lo supuestamente posible resulta inevitable. Hoy en

día, los movimientos que se reconocen en la dinámica de los Foros Sociales Mundiales se contentan en afirmar que "otro mundo es posible", sin arriesgarse demasiado a definir de antemano los caminos de este otro mundo. Esta prudencia no es criticable en sí misma, pero la falta de definición puede ser otra forma de "vivir del cuento" para una izquierda a menudo confrontada a la emergencia del poder y de la gestión. Así, hay que encontrar nuevas formas de perfilar y articular "programa mínimo" y "programa máximo", una tarea sumamente política que ningún movimiento social puede enfrentar aisladamente.

Me acusarán, probablemente, de propugnar una mezcla de elitismo "politicista" y de vulgar "posibilismo" reformista, demostrando así la mezquindad de mi imaginación utópica. Como dicen los compañeros argentinos del Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) de La Matanza, no me preocupa mucho la acusación de reformismo, ya que "cuando te acusan de reformista y uno no sabe que lo es, se hace difícil. Pero saberlo es bueno porque así no pueden trabajar sobre nuestra culpa" (33). Estoy dispuesto a someterme a este tipo de impugnación en la medida en que venga acompañada de un mínimo de desarrollo argumentativo y de ilustraciones empíricas. Por eso mismo, en un artículo ulterior que podrá tal vez recoger las observaciones y críticas eventuales suscitadas por estas reflexiones, me propongo desarrollar una agenda más propositiva y tratar de aplicar las famosas preguntas de Kant —¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué es permitido esperar?— a las perspectivas estratégicas de los movimientos sociales.

1 La gran fábrica de automóviles Renault, fortaleza obrera del Partido Comunista Francés.

2 John Holloway: *Cambiar el mundo sin to-*

mar el poder, Buenos Aires, Herramienta, 2002.

3 Raúl Zibechi: "Movimiento social y poder estatal: relaciones peligrosas", *ALAI*, 10-8-2004.

4 Álvaro García Linera: "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia", en *AAVV.: Tiempos de rebelión*, La Paz, Muela de Diablo, 2001. García avanza el concepto de "movilización pactista", que se podría adaptar, con ciertos matices, a los indígenas ecuatorianos.

5 Fernando Guerrero y Pablo Ospina: *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, Buenos Aires, CLACSO, 2003. Ver también Augusto Barrera: *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Quito, Abya Yala, 2001.

6 De hecho, la participación en el gobierno de Gutiérrez no fue la causa de la crisis y de la división del movimiento, como pretende Zibechi, sino que fueron, al contrario, las divisiones internas de la CONAIE y los apetitos electorales de algunos dirigentes "sociales" que orientaron al movimiento "político" Pachakutik hacia la alianza con Gutiérrez como mal menor frente a la ausencia de candidato propio consensuado y la división de la centro-izquierda.

7 Subcomandante Marcos: "Leer un video" (publicado en varios medios electrónicos). Debo esta información a Pablo Ospina.

8 Álvaro García Linera, *op. cit.*

9 Algunos de los movimientos sociales latinoamericanos más importantes y activos son movimientos rurales que actúan en sociedades mayoritariamente urbanas. Es cierto que, a pesar de feroces campañas de desprestigio llevadas a cabo por el gobierno de F.H. Cardoso y los medios de comunicación, un movimiento como el MST tiene una gran aceptación en la opinión pública brasileña. Sin embargo, no se puede confundir popularidad y hegemonía. El caso de los zapatistas es muy ilustrativo.

10 Se puede hacer estimaciones, obviamente imprecisas, sobre la base de la agregación aproximativa de los datos nacionales y de la tasa de crecimiento excepcional observada en varios países. Ver David Martin: *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990. El auge pentecostal está lejos de ser exclusivamente latinoamericano.

11 La socióloga brasileña Clara Mafra deplora, por ejemplo, que las feministas de izquierda sean incapaces de percibir el potencial de autoorganización y de reestructuración social de la vida de las mujeres de los sectores marginalizados que ofrecen las Iglesias evangélicas a pesar de su concepción relativamente conservadora de las relaciones de género (entrevista con el autor). En muchas favelas y barrios deprimi-

dos, son las únicas organizaciones capaces de luchar contra la tremenda desagregación del tejido social. Ver Clara Mafra: *Os evangélicos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

12 Las fórmulas entre comillas son de Álvaro García, *op. cit.*

13 Ver el texto citado del subcomandante Marcos.

14 Ver, por ejemplo, Erik Neveu: *Sociología de los movimientos sociales*, Quito, Abya Yala, 2000. El hecho de que Blumberg u otros actores puedan tener "amarres" con la derecha política organizada no cambia nada el asunto. Los lazos frecuentes de los movimientos sociales progresistas con exponentes de la izquierda política tampoco les quitan su carácter de movimientos sociales.

15 Mario Hernández, entrevista a James Petras, revista *La Maza*; reproducido en www.rebellion.org, abril de 2004.

16 Schafik Hándal: "El FMLN y la vigencia del pensamiento revolucionario en El Salvador", www.rebellion.org, septiembre de 2004. Hándal añade que se trata de "construir la base económica y social que haga posible transitar a una sociedad socialista" y se refiere al ejemplo de la "revolución bolivariana" de Hugo Chávez, quien declaró hace poco al enviado especial del *The Guardian* de Londres: "No creo en los postulados dogmáticos de la revolución marxista. No creo que estemos viviendo en un período de revoluciones proletarias. Todo esto debe ser revisado, la realidad lo demuestra cada día. ¿Será nuestro objetivo en la Venezuela de hoy la abolición de la propiedad privada o una sociedad sin clases? No lo creo".

17 Nadie, con excepción de los partidarios del "éxodo" subversivo de los movimientos y de "cambiar el mundo sin tomar el poder". Aunque raras veces son explícitos, supongo que parten de la hipótesis de que sólo las organizaciones populares en ruptura radical con cualquier forma de institucionalidad política o de funcionalidad sistémica secretan espontáneamente el comunismo, como las arañas secretan su tela. Arañas mutantes de película de ciencia-ficción, probablemente, ya que se supone que podrían cubrir poco a poco la totalidad del planeta y remodelar radicalmente su infraestructura material y espiritual con dicha tela autogestionaria.

18 En un debate sobre el futuro de la izquierda después de la caída del Muro de Berlín en Quito, escuché decir que "no es que el marxismo-leninismo esté equivocado, sino que ha sido mal aplicado". Se podría demostrar que la pregnancia social de un imaginario estatista, verticalista y unánime en el movimiento obrero tradicional —paralelamente a los elementos profundamente democratizantes y emancipadores en términos de conquista de derechos, autoeducación, participación cívica, valori-

zación de la fuerza de trabajo y creación de espacios públicos proletarios— precede a la creación y consolidación de las formaciones sociales poscapitalistas de tipo soviético (ver Marc Angenot: *L'Utopie collectiviste. Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*, Paris, PUF, 1993). Lejos de ser una simple "deformación", o "traición" burocrática, es el reflejo de las mismas condiciones de agregación y composición de la clase y de organización del movimiento sindical y político plasmadas por la infraestructura material y cultural del capitalismo en una época determinada.

19 No quiero hablar aquí de los derechos humanos en Cuba, tema de innumerables racionalizaciones hipócritas y oportunistas tanto por parte de ciertos anticastroistas como de los filocastroistas empedernidos. Basta citar a Marx: "Para justificar la limitación de la libertad de prensa, hay que defender la tesis de la permanente inmadurez de la raza humana" (*Rheinische Zeitung*, 1842).

20 Una excepción notable es el economista brasileño Paul Singer, militante histórico del PT y especialista del tercer sector, que menciona a menudo los libros clásicos de Nove y Kornai, Alec Nove: *The Economics of Feasible Socialism*, London, Allen & Unwin, 1983; János Kornai: *The Socialist System: The Political Economy of Communism*, Princeton U.P., 1992. Sobre el socialismo de mercado, ver por ejemplo, John E. Roemer: *A Future for Socialism*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1994; Frank Roosevelt y David Belkin: *Why Market Socialism? Voices from Dissent*, Armonk (N.Y.), M.E. Sharpe, 1994; y la serie *Real Utopias* de las ediciones británicas Verso. En castellano, el libro de Roberto Gargarella y Félix Ovejero Lucas: *Las razones del socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001, ofrece una primera aproximación a estos debates.

21 Ambos autores —Galeano y Quijano— son citados en Jorge Larraín: *Identidad y modernidad en América Latina*, México, Océano, 2004.

22 La noción de "ventriloquismo" político pertenece al antropólogo ecuatoriano Andrés Guerrero.

23 Ver, en particular, Steven Lukes: *Marx and Morality*, Oxford U.P., 1985; Norman Geras: "The Controversy about Marx and Justice", en *New Left Review*, 150, marzo-abril de 1985.

24 La literatura sobre el tema es considerable, aunque poco difundida fuera de los ambientes académicos especializados. Ver, entre otros, Robert Axelrod: *The evolution of cooperation*, New York, Basic Books, 1984; Samuel Bowles y Herbert Gintis: "Is Equality Passé? Homo reciprocans and the future of egalitarian politics", en *Boston Review*, diciembre de 1998. Desde una antropología del don, hace dos décadas que la revista francesa del Movimiento Anti-uti-

litarista en las Ciencias Sociales explora esta temática. Ver *Revue du MAUSS*, Paris, Éditions La Découverte.

25 Los lectores bolivianos pueden consultar sobre el tema mi artículo "El pensamiento filosófico de John Rawls", en *El Juguete Rabioso*, 80, La Paz, mayo de 2003, y mi introducción a Amartya Sen: *La libertad como compromiso social*, La Paz, Plural, 2003. Una buena introducción en castellano, con amplia mención del debate marxista, es Will Kymlicka: *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1995.

26 Es decir, en realidad universal, en mi modesta opinión (no muy popular en estos tiempos de relativismo poscolonial).

27 Naturalmente, los dirigentes indígenas no tienen, de lejos, el monopolio de este tipo de comportamiento, y a menudo tienen que "mandar obedeciendo" y respetar mecanismos de rendición de cuentas y de control democrático-asambleario a los que no son sometidos los líderes políticos o sindicales tradicionales. Sin embargo, eso no cambia nada la sustancia de mi argumento.

28 No puedo desarrollar este tema en el espacio de este artículo. Sólo mencionar que es conforme tanto a la exigencias mínimas del realismo sociológico como a la concepción marxiana —totalmente ignorada por los varios marxismos ortodoxos y por gran parte de los heterodoxos— del pleno desarrollo del individuo. Sobre el individualismo filosófico de tipo liberal-romántico de Marx y sus aporías, ver, entre otros, Pierre Rosanvallon: *Le capitalisme utopique. Essai sur l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1979; Louis Dumont: *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983; Gianfranco La Grassa y Costanzo Preve: *La fine di una teoria: il collasso del marxismo storico del Novecento*, Milan, Unicopli, 1996; y Jon Elster: *Making Sense of Marx*, Cambridge U.P., 1985.

29 Ver Ivan Illich: *Shadow Work*, Boston (Mass.), Boyars, 1981, y *Le Genre vernaculaire*, Paris, Seuil, 1983. Uso el término acuñado por Illich para insistir sobre el carácter social y ecológicamente contextualizado —*embedded*, dirían los antropólogos— de estas prácticas. Sin embargo, no excluyo que se pueda producir encadenamientos virtuosos de prácticas comunitarias locales con dinámicas democratizadoras globales en lo político y lo económico.

30 El término "intermodal" es utilizado por Costanzo Preve, *op. cit.*, para describir la concepción marxista clásica de la clase obrera industrial, cuya ubicación histórico-estructural anticipa la superación de la sociedad de clases.

31 Hernando de Soto: *El otro sendero*, México, Editorial Diana, 1986; *El misterio del capital*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002.

32 "Seduciendo al capital: el MTD de La Matanza y sus alianzas con los empresarios", 13-7-2004, www.lavaca.org.

Entrevista con Jacques Rancière

Los hombres como ANIMALES LITERARIOS*

¿Debe seguir siendo entendida la política como una forma de lograr consenso? ¿La democracia es sólo una forma de gobierno? El filósofo francés explica los alcances de su obra, considerada tan importante como “inclasificable”



Por Christian Delacroix

JACQUES RANCIÈRE es filósofo e historiador. En los años sesenta fue uno de los brillantes —y jóvenes— representantes del althusserismo, con el que rompe estrepitosamente en el inicio de los setenta. Después de eso, creó la revista *Révoltes Logiques*, que fue una especie de laboratorio de redescubrimiento de las caras desconocidas u olvidadas de las luchas y de las palabras obreras. A partir de su experiencia como historiador (1), desarrolló una reflexión sobre las aporías (2) de una ciencia de lo social, sobre la escritura y la poética de la historia, la naturaleza de la política

y la literatura, rechazando con energía cualquier pensamiento consensual cimentado en las nociones de totalidad o de armonía. Es el cruce de estos temas de reflexión el que singulariza una obra auténtica e inclasificable que, sin embargo, sigue proclamando su fidelidad a lo que Rancière llama “la herejía democrática”, que defiende para todos “la mera igualdad de los seres parlantes”.

—¿Podría precisar lo que, en nuestra opinión, parece atravesar todos sus trabajos: lo que usted llama la historicidad democrática, la herejía democrática, la palabra en exceso...?

—Hablemos primero de la historicidad en general. La corriente dominante entre los historiadores opone la práctica científica de “hacer historia” a la cuestión político-ideológica del sujeto que “hace la historia”. Yo, al contrario, traté de decir que no existe historia en general —en particular no existe historia científica— sin historicidad; es decir, sin la idea de la historia como un modo de ser determinado por la palabra y las acciones de los sujetos. Hay historicidad allí donde hay una percepción del tiempo que lo separa de la temporalidad de la mera reproducción, allí donde hay un conjunto de palabras y de acciones que son memorializadas [memorializadas], organizadas en una secuencia autónoma, arrancadas al anonimato de la vida natural. Durante mucho tiempo, esta calidad “histórica” estuvo reservada a los grandes personajes, considerados como los únicos sujetos de la historia. Se puede hablar de historicidad democrática cuando cualquier persona puede volverse sujeto de la historia. En general, hay historia porque los hombres son animales literarios, animales poseídos por la palabra y desviados por ella de la naturalidad del orden productivo y reproductivo. Se puede llamar historicidad democrática a este tipo de historicidad vinculado al hecho de que cualquiera puede hacer historia.

¿Por qué historicidad democrática? Porque la democracia no es sólo una forma de gobierno, ni tampoco un modo de vida social, a la manera de Tocqueville. La democracia es un modo específico de estructuración simbólica del ser en común. Es el modo mismo de subjetivación de la política en general, lo que hace existir la política como una excepción frente al orden “normal” de la dominación. La democracia es esta singular inversión del orden de las cosas a partir de la cual los que no son “destinados” a ocuparse de los asuntos comunes empiezan a ocu-

parse de ellos. Y si pueden hacerlo, es precisamente porque, en cuanto animales literarios, pueden también ser desviados por el poder de algunas palabras, de su destino natural: reproducir sus existencias dejando la tarea de gobernar a los que tienen títulos para gobernar, la preocupación de hacer la historia a los que tienen nombre y memoria. La historicidad democrática es el tipo de historicidad definida por el hecho de que cualquiera puede sentirse atravesado por palabras como libertad, igualdad, fraternidad, para tomar el ejemplo más sencillo.

—¿La palabra dignidad también? Pensamos en el movimiento de los trabajadores indocumentados que exigen su regularización en Francia, en general, en todos los que usted denomina los “sin parte”. ¿Este tipo de movimiento participa en esta historicidad democrática?

—Sí, pero esta participación significa más que lo que habitualmente se entiende como una lucha por el reconocimiento o por la dignidad. Poder tener documentos en el lugar donde uno vive y trabaja, poder discutir de este derecho; en breve, estar contado en el mundo de la palabra común. Eso nos remite a la categoría política de la igualdad, no sólo a la simple categoría ética de la dignidad. Es verdad que los indocumentados suelen hablar el lenguaje de la dignidad. Sin embargo, exigen documentos, no reconocimiento. Una historicidad democrática implica la idea de una vida colectiva cimentada en algunos grandes significantes colectivos. La libertad o la igualdad hacen parte de ellos, no la dignidad. Y tengo una cierta desconfianza hacia la tendencia contemporánea a ofrecer consideración ética en lugar de derechos políticos.

—Usted ha demostrado que los saberes con pretensiones científicas que procuraban describir esta historicidad

democrática, esta irrupción de la palabra, finalmente fracasaron en el intento. Uno de los primeros fracasos de este tipo es el del marxismo cientista de Althusser, con el que usted rompió, digamos, estrepitosamente, en los años setenta. ¿No hay que ver en esta ruptura el fundamento de sus trabajos posteriores? ¿Cómo la juzga hoy?

—¿Qué era el marxismo cientista? Era la idea de que la dominación se funda simplemente en la posesión o la desposesión del saber, que los proletarios eran privados del saber de su situación, de lo que la generaba y que, en consecuencia, el papel de los intelectuales era aportarles esta conciencia que les faltaba. El trabajo que hice en *La nuit des prolétaires* se esforzaba precisamente por salir de esta problemática. En particular, lo que traté de decir es que el conocimiento de este famoso secreto de la mercancía, el secreto del capital y de la plusvalía, en realidad nunca les faltó a los proletarios. Lo que les faltaba, al menos lo que deseaban conquistar en los textos que estudié, era otra cosa: el sentimiento de la posibilidad de otro destino, el sentimiento de una participación en tanto seres parlantes. Su problema no era pasar de cierta ignorancia a cierto saber; era romper con una división tradicional, con los hombres de pensamiento y de gobierno, por un lado, y los hombres de trabajo por el otro; o bien los hombres de la palabra por un lado y los hombres del ruido por otro. En un texto famoso, Aristóteles dice que la política se funda en la condición de ser parlante del hombre. Sin embargo, precisamente, esta calidad nunca deja de ser negada a una proporción siempre mayoritaria de la humanidad. Y esta división originaria entre los hombres de la palabra y de la visibilidad y los hombres del ruido y de la oscuridad, sirve de cimiento a la división entre cultos e ignorantes.

Ahí está la paradoja del cien-

* La publicación de esta entrevista fue posible gracias a la autorización de la revista *Mouvements*, de París.
Traducción:
Marc Saint-Upéry
Pablo Stefanoni



tismo. A menudo, quiere jalar a los dominados fuera de su situación por medio de la ciencia, pero sólo puede pensarlos como ignorantes. La ciencia del culto [del sabio] es una suerte de ciencia de la ignorancia del ignorante. Es decir, que el objeto de conocimiento es también el otro del saber: la víctima de la ideología dominante en el marxismo, la víctima del desconocimiento [méconnaissance] en la sociología de Bourdieu, el hombre de las creencias en la historia de las mentalidades. Romper con el cientismo marxista era de hecho anticipar la ruptura con las figuras *soft* del cientismo que lo sustituyeron.

—Precisamente, en *La noche de los proletarios*, usted encuentra un tipo de portavoz que es todo lo contrario de los portavoces de una conciencia colectiva; usted subraya que se trata de seres que están simultáneamente en ruptura con su ambiente social y atraídos por otro ambiente. ¿Se encuentra también esta figura ambivalente del portavoz en la trayectoria de la historicidad democrática que usted trata de describir?

—Sí. En general, cuando se habla de “portavoz”, uno piensa en una figura que habla para los otros, el representante o el negociador de un grupo. Quise mostrar que, para volverse un portavoz en este sentido, había que serlo previamente en otro sentido; o sea, estar inserto en el circuito de la palabra como tal. Los obreros del siglo XIX que estudié eran ante todo gente “tomada” por una palabra que venía de otro espacio, por el discurso saint-simoniano; pero también por la magia del verso alejandrino, por el deseo de escribir en general, no solamente textos obreros. Se trata, entonces, de gentes que, por su relación con la palabra, por su relación con la escritura, entraron en otro modo de vida, y es esta misma participación en otro modo de vida, la vida de los seres parlantes con plena participación en todos los poderes de la palabra, que les permitió jugar ese papel de portavoces.

—Sin embargo, no expresan una “mentalidad”; usted rechaza la idea de que expresarían algo así como una conciencia colectiva.

—Ya en el nivel empírico, es notorio que la mayor parte de los militantes obreros es gente en fuerte ruptura con su propio grupo, con los valores de su grupo; si se volvieron militantes, es ante todo por una suerte de exasperación o de rechazo en relación con la identidad obrera tal como era vivida, como manera de ser de un grupo social destinado a su lugar y a su actividad productiva y reproductiva. Lo que los constituyó en portavoces era su voluntad de participar en la palabra común. Ahora bien, tradicionalmente, la palabra común —la que está libre de las señas de un grupo particular— era una palabra reservada. Aristóteles distingue la palabra característica de los hombres, que permite decidir sobre lo justo y lo injusto, de la voz animal, que sólo puede expresar placer o disgusto. Sin embargo, esta división nunca dejó de atravesar la palabra humana misma. Hay una palabra común que pertenece a los seres superiores, y el resto de la humanidad está destinado al dominio del ruido. Tradicionalmente, quien pertenece a una clase —o a un sexo— inferior es



➔ pensado como incapaz de articular un discurso sobre lo justo y lo injusto; sólo capaz de expresar hambre o furor. Es el hecho de romper esta división, la apropiación transgresiva de la palabra común, de la palabra del otro por los hombres del ruido, que constituyó a los “portavoces”. La noción de conciencia “colectiva” desconoce el hecho de que no existe palabra común sino por la ruptura de la división establecida de la palabra.

Críticas a Pierre Bourdieu

—Entre los saberes que pretenden

precisamente dar la palabra a los sin palabra o hacer hablar a los anónimos, muy pronto usted encontró la sociología crítica de los años setenta, en particular la de Pierre Bourdieu. Tiene un juicio bastante severo sobre esta tentativa de dar cuenta de la dominación, concepto central de este tipo de sociología ¿Qué nos puede decir sobre este momento de su trayectoria en el que usted impugna esta ciencia social que, por un lado, tiene sus raíces en el proyecto durkheimiano y, por otro lado, se desarrolla como sociología crítica?

—Lo que encontré en el corazón de los grandes libros de Bourdieu era, en mi opinión, una variante de

lo que había combatido bajo la forma del marxismo cientista althusseriano. Era la demostración de que los dominados no pueden ser nada más que dominados y, en consecuencia, que estas formas de apropiación del lenguaje, del pensamiento, de la cultura común que yo había estudiado eran sólo ilusiones que encerraban a los sujetos que las ejercitaban en el círculo de la cultura legítima, construida para perpetuar su propia dominación. En otras palabras, el discurso de Bourdieu —en *La distinción* (3), por ejemplo— enseñaba como el universo de los valores estéticos

Once tesis de Rancière sobre la política

1 La política no es el ejercicio del poder. Debe ser definida por sí misma, como una modalidad específica de la acción, llevada a la práctica por un tipo particular de sujeto, y derivando de una clase de racionalidad específica. Es la relación política la que hace posible concebir al sujeto político, no a la inversa.

2 Lo peculiar de la política es la existencia de un sujeto definido por su participación en opuestos. La política es un tipo de acción paradójica.

3 La política es una ruptura específica de la lógica del *arkhé* [“principio” de todas las cosas], dado que no presupone simplemente la ruptura de la distribución “normal” de las posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre sino también una ruptura en la idea de las disposiciones que hacen a las personas “adecuadas” a estas posiciones.

4 La democracia no es un régimen político. Es una ruptura de la lógica del *arkhé*, en otras palabras, la anticipación de la regla en la disposición por él. La democracia es el régimen de la política en tanto forma de relación que define a un sujeto específico.

5 El pueblo, que es el sujeto de la democracia, y por lo tanto el sujeto matricial de la política, no es el conjunto de los miembros de la comunidad o la clase obrera o la población. Es la parte suplementaria en relación a cualquiera de las partes contables de la población que hace posible identificar la cuenta de los incontados con la totalidad de la comunidad.

6 La esencia de la política es la acción de sujetos suplementarios inscriptos como un plusvalor en relación a cualquier cuenta de las partes de una sociedad.

7 Si la política es el trazado de una diferencia evanescente en la distribución de las partes sociales, entonces su existencia no es de ninguna manera necesaria. Por el contrario, la política sucede siempre como un accidente recurrente en la historia de las formas de la dominación. El objeto esencial del litigio político es la existencia misma de la política.

8 La política es específicamente antagónica a lo policial. Lo policial es una distribución de lo visible cuyo principio es la ausencia del vacío y el suplemento.

9 La tarea esencial de la política es la configuración de su propio espacio, lograr que el mundo de sus sujetos y sus operaciones resulten visibles. La esencia de la política es la manifestación del disenso, en tanto presencia de dos mundos en uno.

10 La característica fundamental de la filosofía política consiste tanto en anclar la acción política en una modalidad específica del ser como en ocultar el litigio que es constitutivo de la política. Es en la descripción misma del mundo de la política que la filosofía produce este ocultamiento. Por otra parte, la efectividad de esta operación es perpetuada en las descripciones no filosóficas o anti-filosóficas de este mundo.

11 El “fin de la política” y el “retorno de la política” son dos maneras complementarias de cancelar la política a través de una relación simple entre el estado de lo social y el estado de los aparatos estatales. “Consenso” es el nombre vulgar de esta cancelación.

*Original aparecido en la revista *Grado Cero*, Rosario, Argentina, noviembre-diciembre de 2000.

era un universo de legitimación de la dominación y de imposición de un cierto tipo de *habitus* inalcanzable para los pobres, o alcanzable sólo al precio de renegar de su origen. En consecuencia, postulaba una especie de lógica implacable de una dominación legitimándose, imponiendo las formas de su legitimación y encerrando en estas mismas formas a quienes querían protestar contra ella. Sin embargo, lo que yo había percibido en mi estudio del pensamiento obrero durante el siglo XIX era el modo en que cierta voluntad de apropiación estética, cierta voluntad de apropiarse de la palabra del otro —la “palabra grande”, podríamos decir— por parte de los militantes obreros, era precisamente lo que había definido una ruptura en relación con un cierto modo de vida, con un *habitus* obrero. Por el contrario, Bourdieu sólo dejaba la elección entre *habitus* popular y *habitus* distinguido. En su obra, cualquier forma de apropiación de los valores culturales estaba pensada como mistificación, ya que el no distinguido nunca podría apropiarse de los valores distinguidos y sólo podría vivir su exclusión como un sufrimiento indefinido. Eso era totalmente contrario a lo que yo había vislumbrado y tratado de mostrar: el valor transgresivo en el plano político de esta tentativa de apropiación de los valores del otro por parte de los militantes obreros del siglo XIX.

—Hablando de Bourdieu, y más allá de la polémica que suscitó su obra en los últimos años, en el gran movimiento de huelga de los empleados ferroviarios —y otros trabajadores públicos— de 1995 en Francia, hubo posicionamientos divergentes, hasta antagónicos, entre dos grupos de intelectuales —uno de ellos liderado por Bourdieu— sobre el análisis de dicho movimiento y la acción de los intelectuales en relación con ello. En particular, se polemizó sobre el papel eventual de los intelectuales como

portavoces del movimiento, para ayudar a la toma de la palabra de los actores sociales. ¿Cómo sus análisis de los años setenta y luego acerca de la sociología crítica lograron hacerse eco de estas interrogaciones?

—En modo relativamente complejo. Aquí, creo que hay dos cosas. Primero, está la paradoja de Bourdieu, que es también la paradoja tradicional de cualquier forma de pensamiento “crítico”, del pensamiento cientista de la izquierda; es decir, de un discurso que demuestra la necesidad de la dominación y la necesidad del desconocimiento por el dominio de la ley de esta dominación. ¿Cómo puede un discurso de este tipo ser una verdadera arma de lucha? Pero la contradicción del pensamiento cientista-crítico funciona en ambas direcciones. Por un lado, enseña a los dominados que serán siempre víctimas de la dominación, que la igualdad es imposible, y eso primeramente en el plano intelectual: el que cree que entendió algo está engañado por esta creencia, etc. Pero por otro lado, rechaza la aspiración del discurso dominante que pretende pasar por el discurso común, como discurso fundado en la simple aprehensión objetiva de lo que ordena la necesidad. Esta pretensión está en el fondo del discurso “consensual” —un término que hay que entender en su sentido literal: el consensualismo nos remite a la “evidencia” sensible de los datos, nos dice que no hay nada más que hacer porque no hay nada más que ver—. Frente a esto, el “pensamiento crítico” nos enseña que este discurso de la razón común es sólo el discurso de los dominantes. Asimismo, acoge y da repercusión al discurso que impugna la “necesidad” oficial. Es lo que pasó en Francia en 1995. El discurso oficial proclamaba que no había nada diferente que hacer que lo que se hacía, y era apoyado por cierta intelectualidad “de izquierda” que denunciaba,

en nombre de las realidades económicas o de los principios del bien común, de Marx o de Hannah Arendt, el egoísmo y el atraso de los grupos sociales atados a sus privilegios mezquinos. Lo que estaba cuestionado en ese entonces era la legitimidad de un espacio disensual del pensamiento. El movimiento de apoyo a los trabajadores en huelga que Bourdieu encarnó, aunque viniendo de otro lugar, nos hizo acordar a su manera que “tenemos razón de rebelarnos” [eslogan de mayo del 68], que los datos no tienen un carácter unívoco ni la inteligencia un privilegio específico. Sin embargo, ¿se trataba de un movimiento de intelectuales portavoces? Para mí, “intelectual” es una palabra extraordinariamente ambivalente. Un “movimiento de intelectuales” es un movimiento que rompe con la división de la palabra y de los saberes, que rompe la solidaridad de “los que saben” con los que gobiernan. El movimiento de 1995 jugó este papel frente al peso considerable de lo que podemos llamar “la izquierda derechista”. Defendió la idea de que hay pensamiento también en los movimientos sociales, defendió —en contra de los mismos presupuestos de la sociología de Bourdieu— el espacio del exceso democrático de la palabra que es también un exceso del pensamiento en relación con lo que programan los gobernantes.

—Frente al grupo liderado por Bourdieu, el de los intelectuales que querían —con toda sinceridad— reflejar las aspiraciones del movimiento, había otro grupo de intelectuales que denunciaban el corporativismo y el supuesto arcaísmo del movimiento: se posicionaban más bien del lado de la gestión del orden. Uno tiene la impresión de que, entre estos dos polos, casi no existe nada. ¿Existe otro modo de dar cuenta de este pensamiento del movimiento social, de este exceso de palabra emergente, que la al-

ternativa entre, por un lado, el discurso bourdieano del desconocimiento y de la ilusión y, por otro lado, el realismo gestionario que denuncia el arcaísmo de categorías sociales fatalmente condenadas a desaparecer? Supongo que usted no se reconoce en ninguno de los términos de esta alternativa...

—Teóricamente, no me reconozco en ninguno de ellos... Sin embargo, en 1995, me reconocí políticamente en el campo de los que apoyaban al movimiento. ¿Cuál es el problema? Por un lado, tenemos esta intelectualidad servil que se contenta con producir una copia del discurso del poder, con un pie en el realismo de las necesidades económicas y otro en el neomoralismo del “bien común”. Los partidarios del realismo y los del bien común son la mismísima gente: la gente en el poder, luchando “valientemente” contra el igualitarismo atrasado de los movimientos sociales. Por otro lado, tenemos un “pensamiento crítico” que apoya a un movimiento social sin tener la posibilidad de pensar el sentido político de este movimiento. En efecto, ¿qué es un movimiento político? Es un movimiento que impugna la división establecida de lo sensible, la configuración de los datos, de las “evidencias sensibles” que sustentan la dominación —es decir, la división entre los que son o que no son calificados para ver los datos y argumentar sobre ellos—. Eso es el tema definitorio mismo de la política: ¿qué es lo que constituye una situación? ¿Quién está calificado para decir lo que se ofrece a la vista y el sentido de ello? Y eso es lo que estaba en juego en 1995. El discurso de la “reforma” [de las pensiones] decía ante todo: hay gente capaz de ver y prever, y hay otros que no son capaces. Hay hombres del discurso y hombres del ruido. La demostración de la capacidad de los “incapaces” reconfiguraba esta división. Y eso es precisamente lo que el pensamiento crítico no puede pensar. Queda

cautivo del esquema que define lo político como la apariencia de la que lo social es la verdad escondida, escondida en primer lugar a los mismos actores del movimiento. Para este pensamiento, un movimiento social es un movimiento que revela el estado de la sociedad y la mentira de la dominación. Es portador de una verdad que sólo los cultos pueden conocer, frente a unos “desprovistos” [de conocimiento] que son fatalmente víctimas de su ignorancia.

Lógica del consenso versus lógica del disenso

—Usted aludió a la lógica del consenso, a la que opone la lógica del desacuerdo como constitutiva de la política democrática, en cuanto permite tomar en cuenta “la parte de los sin parte”. Partiendo del tema de los migrantes, ¿puede precisar qué tipo de cuestiones plantea este enfrentamiento entre lógica consensual y lógica del desacuerdo?

—La cuestión remite al estatuto de lo que está demás. La lógica del desacuerdo —o del disenso— plantea que la política está hecha por sujetos que no son grupos sociales, sino agentes de enunciación y de manifestación siempre supernumerarios en relación con cualquier cuenta de los grupos sociales. El *demos* de la democracia no es ni la población, ni su esencia ideal. Es la cuenta suplementaria de la gente “de nada”, la cuenta de los que no tienen títulos específicos para gobernar. Asimismo, los proletarios no son la población obrera, sino los agentes de su desincorporación. Por el contrario, la lógica del consenso es una lógica de completitud. Identifica los sujetos políticos con las partes reales de la sociedad y pretende gestionar la distribución óptima de las partes que pueden ser atribuidas a cada una de ellas. En consecuencia, para esta lógica, quien está por demás está de sobra. En el orden consensual, el “migrante” funciona como lo reprimi-

do de la política. Es el suplemento no simbolizable, un peligro a excluir para los extremistas, un problema “insoluble” para los gobernantes: es el excedente del que no nos podemos deshacer y la otra cara frente a la cual se afianza el copamiento imaginario del espacio político por la cuenta exacta de las partes y de los partidos.

—Volvemos a la sociología. Ha habido evoluciones, una parte de los sociólogos franceses se reagruparon en una corriente de ruptura con la sociología crítica. Pienso, en particular, en los trabajos de sociólogos como Luc Boltanski y Laurent Thévenot (4), por ejemplo, que insisten mucho, en ruptura con la noción de *habitus* o de reproducción, en las capacidades inventivas de los actores, en su competencia para desplazarse entre distintos universos sociales de referencia. ¿Piensa usted que esta evolución es una tentativa de tomar en cuenta lo que siempre quiso analizar; es decir, esta palabra, estas subjetivaciones excedentarias que, generalmente, parecen ser desviadas y aplastadas por la “gran ciencia social” científica? —Hay que considerar dos cosas. No hay dudas de que es interesante pensar en términos de capacidades de los actores, de intervención, de pluralidad de líneas de acción y de tipos de racionalidad, considerar que un individuo juega su existencia social en varias líneas y por medio de estrategias que pueden ser múltiples. El problema, creo, es que se tiende a constituir una teoría del actor social inteligente que, al fin y al cabo, es sólo un doble del actor racional económico. Para decirlo muy rápido, tengo el sentimiento de que este otro tipo de sociología llega a declarar a estos actores sociales: ustedes son mucho más inteligentes que lo que creemos, mucho más inteligentes que lo que ustedes mismos creen, y los felicitamos por eso. Sería otra vez una posición del tipo “sigan siendo siempre los mismos”; lo que Víctor

Hugo les decía a los poetas obreros del siglo XIX: "ustedes son obreros, sean siempre los mismos". Creo que hay un poco eso en la exaltación de "actores" a los que se le dice: "ustedes son actores multidimensionales y es formidable", y por lo tanto, "¿qué más quieren?". Esta idea de la democracia como multiplicidad de actores, de estrategias, de posibilidades, etc., hace desaparecer lo que es el corazón de la práctica democrática: no es el hecho de que la gente se dedique muy astutamente a sus propios asuntos, sino que se dedique transgresivamente a los "asuntos comunes", los que, precisamente, no son "sus asuntos", sino los de la gente que tiene "títulos" para dedicarse se a ellos.

—A partir de las aporías de la historia, de su dificultad para dar cuenta de los seres parlantes, de su acción, de los eventos, usted sugiere que la literatura podría constituir un recurso para dar cuenta justamente de lo que estos saberes sociales, científicos, o que se creen tales, no logran hacer.

—Yo no diría que la literatura constituye un recurso, como si se tratara de encontrar soluciones. La cuestión de la literatura se plantea a un doble nivel. El primero es el de la escritura de los saberes. La historia está siempre practicando una cierta forma de literatura. Esta forma de literatura configura una cierta disposición del paisaje y, si queremos cambiar la disposición del paisaje de los objetos del saber, debemos adoptar también otros procedimientos de escritura. Éste es un aspecto de la cuestión. El otro es que la mayor parte de los modelos de inteligibilidad que son empleados por las ciencias sociales—incluido el pensamiento crítico—nacieron primero en la literatura. En consecuencia, para que la historia pueda pensarse a sí misma, debe interrogarse acerca de los orígenes literarios de sus modos de interpretación. Tomemos un simple ejemplo: la oposición entre la his-

toria de los acontecimientos y la historia de las costumbres [*mœurs*] fue formulada originalmente por escritores como Víctor Hugo y Honorato de Balzac. Y fueron también ellos quienes definieron los modos de interpretación que acompañaron a ese cambio de óptica: la explicación de lo de "arriba" [lo reconocido] por lo de "abajo" [lo subterráneo], el recurso a los "testimonios mudos" (la alcantarilla de *Les Misérables*), la lectura de los signos de la sociedad y de la historia sobre un cuerpo o un objeto, etc. La oposición de una verdad de signos mudos frente al discurso de los grandes acontecimientos y de los grandes personajes fue primero la oposición de la ciencia literaria frente a la crónica histórica, antes de que la historia se apodere de la primera. Más que de recursos [*ressources*] se tra-

ta de una reflexión sobre las fuentes [*sources*], no de una plusvalía espiritual [*supplément d'âme*].

—Pero la literatura no es solamente un recurso para el historiador. ¿No es también el lugar donde se efectúa el reparto democrático de la palabra?

—La literatura, en el sentido histórico del término es, en efecto, la destrucción del sistema de géneros según el cual, la nobleza —o la baja— del tema determinaba un género definido y formas de expresión adaptadas a ese género. El sistema genérico clásico estaba fundado sobre la división de lo elevado y lo bajo, sobre el hecho de que hay formas de escritura adaptadas a los grandes acontecimientos, a los grandes personajes, a los sentimientos nobles, y formas de escritura adaptadas a las gentes viles y a formas viles, lo cual se

Bibliografía de Jacques Rancière

- *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.
- *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.
- *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.
- *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987. **En español:** *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Barcelona, Laertes, 2003.
- *Aux Bords du politique*, Osiris, 1990. **En español:** *En los bordes de lo político, Santiago de Chile*, Editorial Universitaria, 1994.
- *Courts Voyages au pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990.
- *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.
- *La Politique des poètes*, Paris, Albin Michel, 1992.
- *La Mésestante. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995. **En español:** *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- *Mallarmé. La politique de la sirène*, Paris, Hachette Littérature, 1996.
- *Arrêt Sur l'histoire (avec Jean-Louis Comolli)*, Editions du centre Georges Pompidou, 1997.
- *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998.
- *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette Littérature, 1998.
- *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.
- En español:** *La división de lo sensible. Estética y política*, Consorcio Salamanca, 2002.
- *Détours (avec Raymond Depardon)*, Paris, Maison de la Photographie, 2000.
- *L'inconscient esthétique*, Paris, Galilée, 2001.
- *La Fable cinématographique*, Paris, Seuil, 2001.
- *Les Scènes du peuple*, Lyon, Horlieu, 2003.
- *Le Destin des images*, Paris, La Fabrique, 2003.

→ resume en la oposición tragedia-comedia. La literatura, que se realizó como tal esencialmente a partir de la promoción de la novela, representó la ruina de esta jerarquía. La novela siempre ha sido, en efecto, una forma de escritura en la que no existe ninguna relación necesaria entre forma y contenido, donde hay una mezcla de personajes y de registros. Fue el lugar de una palabra desanclada y desarraigada. En este sentido, podemos decir que la novela es la forma democrática de la palabra, la que niega toda situación previamente reglada de la palabra, caracterizada por una relación definida entre un tipo de actor social y un tipo de receptor social. Éste es un primer aspecto. Pero esta indeterminación social de la novela es la que hizo de su forma "sin forma" el lugar de constitución de un proyecto de la literatura como ciencia, como modo de desciframiento del mundo. En la novela se produce la conjunción entre dos fenómenos: un fenómeno de dispersión y de deslegitimación de la palabra —que marca al mismo tiempo su textura interna y su modo social de circulación—, pero también un anhelo de saber dónde la literatura es pensada como revelación de la "poeticidad" inmanente de un mundo; es decir, como revelación de los signos más o menos escondidos de su historia. Es la oposición que hace Balzac en *La Peau de chagrin*, entre la poesía geológica de Cuvier, que reconstituye un mundo a partir de un fragmento, y la poesía subjetiva a la Byron. De esta forma, *Les Illusions perdues* o *Les Misérables* serán el despliegue y desciframiento de estas redes de signos en que consiste una sociedad. A partir de la novela se insinúa una tradición propiamente hermenéutica de la literatura, en la cual la literatura es lo que lee los signos sociales que escapan a la política. Yo creo que es importante el hecho de que la literatura se declara como tal al día siguiente

de la Revolución Francesa [de 1789], y se declara como un discurso que pasa por abajo del discurso de la tribuna, del orador, para leer lo que constituye la realidad profunda de un mundo. La novela se impone, entonces, como la gran poesía-ciencia que va a revelar, a la manera de un geólogo, las capas subterráneas y los fósiles de la historia.

—Una última pregunta: ¿las formas de saber que usted analizó son condenadas a dejar escapar el exceso de palabra de los sin palabra y a reproducir más de lo mismo, a fabricar coherencia social?

—Primero, hay que decir que no me ubico en una problemática ética de la alteridad. Mi problema es más bien tratar de entender qué tipo de "otro" construyen los saberes para afianzar sus propias certidumbres. Eso dicho, pienso que los saberes pueden perfectamente señalar las grietas de esta coherencia social. Lo que traté de hacer, en cuanto historiador, en *La Nuit des prolétaires*, es dibujar el espacio de emergencia y de circulación de un cierto número de palabras, imágenes, discursos, que sirvieron para la construcción de las identificaciones del proletariado y del movimiento obrero, pero sin ocultar el carácter aleatorio de esta construcción. Para mí, se trataba de salir de la fabricación científica de "lo otro de la ciencia", pero también de una tradición crítica que siempre se esfuerza en encontrar el punto donde la dominación se hace visible, donde la opresión se hace visible, donde la mentira es revelada, o sea que siempre trata de arrancar una confesión. Si, a menudo, la tradición crítica ha traicionado su vocación, es porque siempre ha tratado de arrancarle una confesión a su objeto. Lo que yo preferí es configurar los momentos de la división que no son momentos de confesión, que son momentos en los que la construcción misma del sentido de la co-

munidad es objeto de polémica. Traté de mostrar que sólo hay política en cuanto hay disputa de sentidos, incluso sobre lo que es lo político, sobre lo que es un dato común. Traté de practicar una forma de historia que pueda enseñarnos cómo se configura un sentido de la comunidad y cómo ello define tipos de historia y tipos de tradición política posibles, pero sin definir un nuevo código de inteligibilidad de la historia que podría alimentar una forma consensual de memoria y de legitimación. Traté también de trabajar sobre las contradicciones de la literatura en su pretensión de decir la verdad sobre la sociedad. Para mí, es interesante trabajar sobre las aporías en cuanto pienso que la aporía no son lo que condena un discurso sino que señalan lo que está en juego. Creo que la investigación no está en absoluto cautiva de esta oposición que funciona como una pesadilla para muchos historiadores y científicos sociales: o captamos la cosa misma, o hay sólo puro discurso. Este tipo de oposición es pueril. Alimenta miedos ficticios que evitan cualquier cuestionamiento. Sólo basta pensar en la importación a Francia de las fantasías estadounidenses sobre la amenaza desconstruccionista, del enorme terror frente a la idea de que, en el terreno de la ciencia, tal vez haya "sólo discurso". El miedo es, siempre y en todos lados, lo opuesto al pensamiento, al igual que el cientismo es lo opuesto a una actitud científica.

- 1 *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*, 1981, recoge su investigación sobre la génesis y la circulación de la palabra obrera y su relación con la esfera de la escritura y del pensamiento en la primera mitad del siglo XIX en Francia.
- 2 Aporía: contradicción que no puede resolverse (nota de los traductores).
- 3 Pierre Bourdieu: *La Distinción, critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979. (En español: *La distinción*, Madrid, Taurus, 1998).
- 4 *De la justifications. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, (PUF, 1987), 1991.

Una voz clara en medio del ruido



2 años en Bolivia

Edita: grupo malatesta

Av. 20 de Octubre 2255, Edif. Renacer, La Paz. Publicidad y ventas: 2154044



El Goethe-Institut está ubicado en la Av. 6 de Agosto 2118, entre las calles Aspiazu y Guachalla.



En un taller intercultural de arquitectos de Alemania y Bolivia se construyó la "Cúpula de Adobe" que fue entregada a la Alcaldía de La Paz y sirve hoy como sala de conciertos y talleres.



Semana a semana el auditorium del Goethe-Institut se abre para conciertos, conferencias, exposiciones y obras de teatro.



Diez aulas están a disposición para los cursos de alemán en todos niveles. Ofrecemos además cursos especiales de alemán para niños, cursos de alemán técnico de la rama económica y cursos de conversación. Preparamos para los exámenes oficiales a diferentes niveles.



El Dr. Manuel Negwer, actual director del Goethe-Institut, llegó en septiembre del año pasado al país. Aquel momento de mucha inestabilidad social y política le hizo conocer de cerca la realidad boliviana, que tuvo un impacto en su trabajo en el área cultural: En mayo se organizó el foro internacional "¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas", y a menudo se organizan debates políticos en el Goethe-Institut.

GOETHE-INSTITUT LA PAZ
50 AÑOS DE ACTIVIDADES EN BOLIVIA

"El Goethe-Institut es el instituto de cultura de la República Federal de Alemania y despliega su actividad en todo el mundo.

Fomentamos el conocimiento de la lengua alemana en el extranjero y cultivamos la colaboración cultural a nivel internacional. Además, transmitimos una visión amplia de Alemania por medio de información sobre la vida cultural, social y política del país".

El Goethe-Institut La Paz, cumpliendo con el mandato de la República Federal de Alemania de representarla en el ámbito cultural, ha sido testigo de los últimos 50 años de la historia de Bolivia.

Muchas generaciones de bolivianos han pasado por sus aulas en el afán de aprender alemán, muchos otros han sido espectadores de las innumerables actividades culturales que fueron presentadas, promovidas y apoyadas por el Goethe-Institut La Paz.

En estos 50 años, la labor que desarrolló fue muy fructífera al dar a conocer en Bolivia a través de conferencias, seminarios, talleres, conciertos y exposiciones las más variadas expresiones culturales originadas en Alemania; al fomentar las manifestaciones culturales nacionales apoyando a artistas bolivianos, sin descuidar los temas de trascendencia sociocultural para el país, promoviendo de esta manera el diálogo intercultural entre ambas naciones y contribuyendo a fortalecer sus relaciones.

Cada uno de los sectores del campo cultural se ha beneficiado con estas actividades, ya sea a través de apoyo económico o de becas otorgadas a artistas bolivianos, que les ha permitido tener el contacto directo con Alemania y sus artistas y enriquecer así su propio caudal de experiencias y conocimientos.

Horarios de atención:

Secretaría: de lunes a viernes: de 9 a 13 hrs. de lunes a jueves: de 15 a 19 horas.

Biblioteca: de lunes a viernes de 16 a 19.30 hrs. viernes de 10 a 13 hrs.

Cursos en 2004:

- ciclo básico: - cursos intensivos 4 veces por semana, 20.10. - 16.12.
- curso 1: lun/mar/mie/jue, 9.00-10.30, 17.00-18.30, 19.00-20.30
- curso 2: lun/mar/mie/jue, 17.00-8.30, 19.00-20.30
- curso 3: lun/mar/mie/jue, 17.00-8.30
- curso 4: lun/mar/mie/jue, 19.00-20.30
- curso 5: lun/mar/mie/jue, 19.00-20.30
- curso 6: lun/mar/mie/jue, 19.00-20.30
- curso 7: lun/mar/mie/jue, 19.00-20.30

- cursos superintensivos 4 veces por semana
- curso 1: 04.10. - 18.10., lun/mar/mie/jue, 9.00 - 12.30
- curso 2: 08.11. - 02.12. lun/mar/mie/jue, 9.00- 12.30

- ciclo medio: - cursos intensivos 4 veces por semana, 23.08. - 14.10.
- curso 1: lun/mar/mie/jue, 19.00 - 20.30

Cursos especiales:

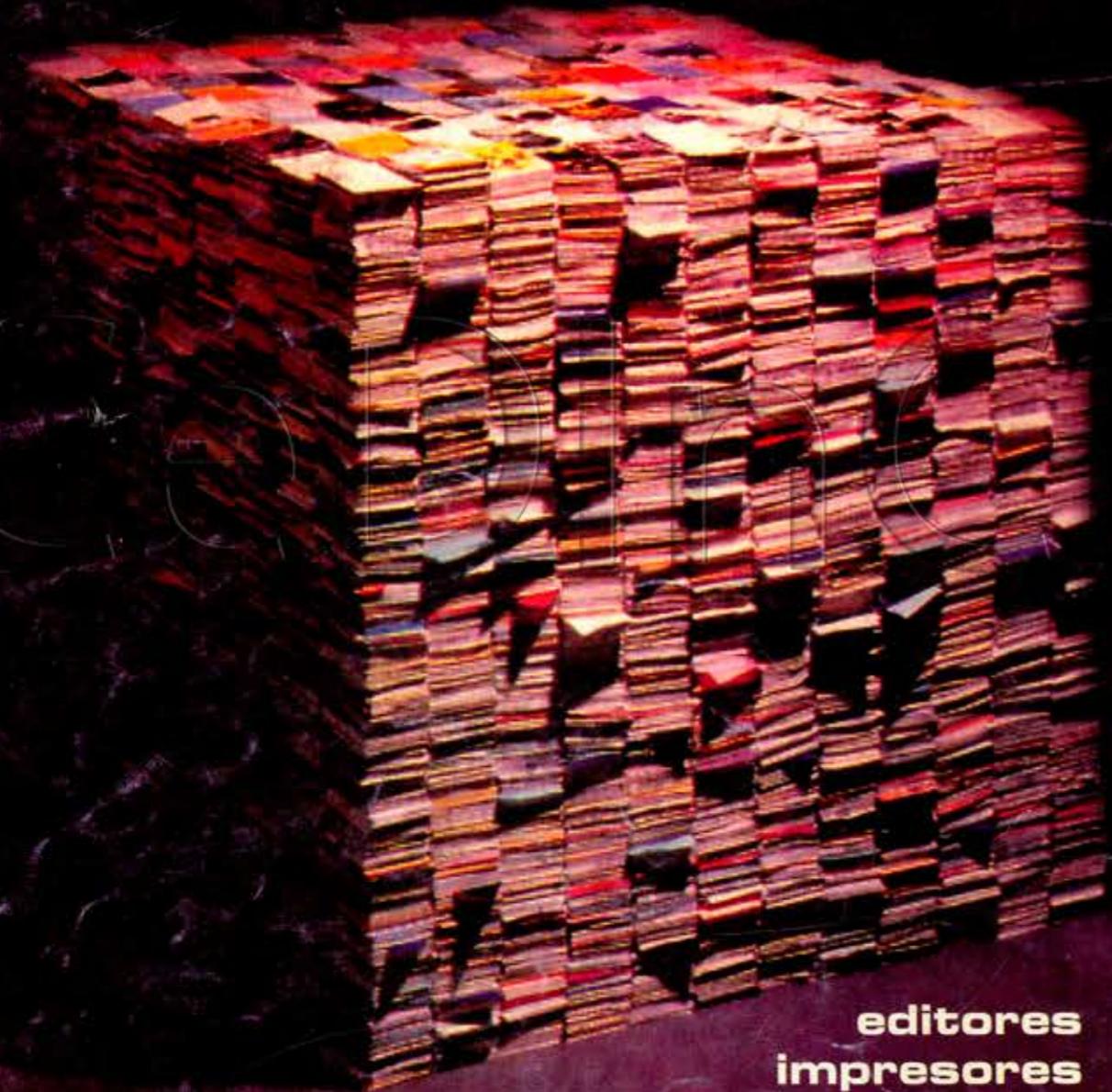
- KDS
- Begleitkurs Duale Ausbildung
- Konversationskurs
- Grammatik- und Konversationskurse für die Schüler der Deutschen Schule



Nuestra biblioteca está abierta a todo público. Ofrecemos más de 10 mil libros en alemán y español, 2 mil cassettes, CDs, videos y revistas variadas.

80 títulos anuales
hacen una montaña
de experiencia

plural
EDITORES



**editores
impresores
distribuidores**

Rosendo Gutiérrez 595, Tel. 591-2-2411018, Email: plural@accelerate.com, La Paz, Bolivia