

**Pensamiento crítico, cosmovisiones
y epistemologías otras,
para enfrentar
la guerra capitalista
y construir autonomía**



Jorge Regalado
COORDINADOR



**Pensamiento crítico, cosmovisiones
y epistemologías otras,
para enfrentar
la guerra capitalista
y construir autonomía**

Jorge Regalado
COORDINADOR

Primera edición: 2017

*Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras,
para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía.*

Cátedra Interinstitucional
Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2017 Jorge Regalado
D.R. © 2017 Cátedra Jorge Alonso
Calle España 1359 / C.P. 44190
e-mail: occte@ciesas.edu.mx

La presente publicación cuenta con la lectura avalada por el Comité Editorial de la Cátedra, que garantiza su calidad y pertinencia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Diseño de la colección, diagramación y portada: Postof
Coordinación editorial: Jorge Alonso

ISBN: 978-607-9326-56-2

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Ensayo introductorio Jorge Regalado	7
Presentación del panel de la cátedra 2016 Jorge Alonso	33
Panel "Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra anticapitalista y construir autonomía"	
Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: La diferencia de Abya Ayala/Afro/Latino/América Arturo Escobar	43
Una mirada del pensamiento crítico desde el hacer comunitario Vilma Almendra	61
La paz en el contexto de la guerra global contra los pueblos	
Tejer resistencias y autonomías es un imperativo para caminar nuestra paz desafiando la guerra global Vilma Almendra	79
¿Guerra? ¿Cuál guerra? Manuel Rozental	93

Las economías del terror John Gibler	125
Antinomia y antagonismo en la teoría del no-poder de John Holloway Sergio Tischler	159
Educación para la autonomía y la defensa del territorio Bruno Baronnet	185
Por una democracia de movilidad subalterna Álvaro B. Márquez-Fernández	213
Contra el despojo de la democracia Jorge Alonso	247
Presentación del libro de John Gibler, <i>Una historia oral de la infamia. Los ataques contra los normalistas de Ayotzinapa</i> Jorge Alonso	275

Ensayo introductorio

Jorge Regalado

Y llegó un momento en que los de arriba se olvidaron que eran sostenidos por los de abajo. Es más, llegaron a sostener que los de abajo existían gracias a la misericordia y bondad de los de arriba, y que eran los de arriba quienes sostenían a los de abajo...

Es muy probable que la casa se derrumbe. Mal para los de arriba, peor para los de abajo...

¿Qué hacemos?, preguntó, demandando el pensamiento colectivo...

El pensamiento colectivo pasó, de buscar la forma de mantener en pie la choza, al cuestionamiento de su existencia.

Si en lugar de pensar cómo le hacemos para que los de arriba no caigan encima de los de abajo pensáramos en mejor hacer otra casa, pues entonces es diferente cómo nos organizamos, cómo trabajamos, cómo vivimos.

Los fragmentos que utilizo como epígrafe, ordenados de otra manera, fueron publicados en 2015 en el prólogo del libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*, donde se recogen los planteamientos con los cuales el EZLN participó en el seminario que tuvo el mismo nombre del libro. Desde entonces los zapatistas, con su clásico lenguaje rico en metáforas, nos previnieron que ellos veían venir una tormenta que se instalaría en todo el país. Por ello señalaron la necesidad de arreciar el paso, trotar dijeron, en los esfuerzos sociorganizativos para estar en condiciones de afrontar la tormenta que venía. Uno de tales esfuerzos era la promoción, hacer semilleros del pensamiento crítico con el fin de evidenciar(nos) las múltiples formas como se reproduce en el sistema y en cada uno de nosotros la hidra del capitalismo.

En la Cátedra Jorge Alonso levantamos la mano y decidimos que nuestras actividades en 2016, tanto los seminarios como el panel, deberían tener justo esa pretensión: abonar, siquiera un poco, al impulso de lo que desde América Latina estamos denominando

como pensamiento crítico, mismo que para nada está anclado en la tradición marxista. Pensamiento que no se desconoce, pero frente al cual se adopta una posición crítica.

Fue por eso que decidimos llamar a nuestras actividades de 2016 así como se titula este libro que, a reserva de su opinión como lectores, en mi palabra, terminó convirtiéndose en una especie de reunión de resonancias, de pensamientos y de amistades en lucha que comparten su palabra pensando en la geografía y los sufrimientos de los otros. Manuel Rozental dijo que el panel le había parecido un taller de tejido (de ideas) mientras que a John Gibling su seminario le pareció una versión urbana del semillero zapatista. El punto es que participaron en el panel como expositores: Arturo Escobar, Vilma Almendra, Francia Márquez y Manuel Rozental; mientras que en los seminarios lo hicieron: John Gibling, Sergio Tischler y Bruno Baronnet. De ellas y ellos Jorge Alonso hace una presentación de su trayectoria en las cuales se hace evidente su vinculación y compromiso con diversas luchas sociales, así como compartir al zapatismo como referente político. Quien lea este texto podrá darse cuenta por qué digo que fue como una especie de reunión de resonancias y pensamientos amigos, de una gran potencialidad y muy alto nivel. Es como decimos por acá, un libro de combate, un libro que sirve para la lucha. No es que sean pensamientos iguales y tampoco pretenden serlo. A través de este libro, en general, se puede observar cómo en América Latina y más allá de ella, en las luchas sociales, no en las universidades, se están tejiendo ideas y pensamientos, se están construyendo entramados o, como dice el título, cosmovisiones y epistemologías otras para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomías.

Quienes asistieron al panel y a los seminarios, y los lectores de este libro, podrán tener la mejor opinión sobre la pertinencia del tema general y los particulares de las actividades de este año de la Cátedra. Desde luego, ni por asomo pensamos que algún tema haya sido agotado. Recordemos algunos de ellos: el pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, la guerra, la autonomía y otros más que los autores y los asistentes a los eventos, inteligentemente,

fueron colocando. Todo lo contrario, pensamos que con ello contribuimos un poco para que en nuestra geografía local se difundan y debatan estas ideas que nos hablan de la necesidad de que, a través del pensamiento crítico, podamos caer en la cuenta que existen otras cosmovisiones y epistemologías, diferentes a las dominantes, que pueden ayudarnos a comprender, resistir y eventualmente contener la guerra que el capital y el Estado ha desplegado por todo el mundo y que en nuestras geografías ha alcanzado niveles inusitados de violencia. En el fondo de las aportaciones contenidas en este libro se apuesta a que una vía para enfrentar la guerra es construyendo proyectos de autonomía, hacerlos con rebeldía y dignidad y teniendo un horizonte anticapitalista.

Todos los participantes coincidieron en la importancia que tiene la manera como se nombran los procesos y las cosas, así como la relación entre lo que se dice y lo que se hace. Este reconocimiento cobra importancia debido a que parte de la guerra actual abarca también el despojo de los conceptos y el significado de los mismos. Hay que estar muy atentos a esto porque no basta con que todos hablemos de pensamiento crítico, de resistencias y autonomías para suponer que andamos en lo mismo. Lo que importa, se enfatiza, es que, en efecto, el pensamiento sea crítico a todo y todos, incluidos los proyectos alternativos o revolucionarios; no basta pues hablar de resistencia sino hacerlo con rebeldía, es decir, sin dejarse cooptar para volver a reeditar el viejo cuento de que desde dentro del gobierno se pueden resolver los problemas o que hay que pasar de la protesta a la propuesta, y que tampoco es suficiente con resistir sino ligar la resistencia con los proyectos de autonomía.

A todos los ahora autores del libro se les hizo la invitación anunciándoles el nombre de la temática general. Y lo que presentaron, primero en el panel y los seminarios y ahora en estas versiones que estamos publicando, ya lo verán, cumplieron con creces todas las expectativas. Entre todos, pero cada uno a su manera, desde su perspectiva y situados en su trayectoria, historia de vida y trinchera de lucha, plantearon toda una constelación de ideas que, en efecto, abonan al enriquecimiento del pensamiento crítico en tanto que nos

hablan de diversas cosmovisiones y epistemología que están caminando, que se están poniendo en práctica para enfrentar la guerra construyendo autonomías y tratando de hacerlo, además, de una manera rebelde y con dignidad. No son textos complacientes. En ellos hay mucha crítica y autocrítica.

Las realidades desde las que cada autor parte son diferentes, pero a la vez son iguales porque es el mismo capitalismo salvaje y neoliberal al que se enfrenta en cada geografía. No extraña, por tanto, esta identificación de sentires. Parafraseando a Arturo Escobar, a Vilma Almendra y Manuel Rozental podemos afirmar que, no sin problemas, en América Latina camina la palabra y la acción del pensamiento crítico. Y el motor más potente, o si quieren el sujeto social de este caminar, son los pueblos originarios. Sin embargo, diría el finado Subcomandante Marcos: falta lo que falta. Y eso, los faltantes, también son materia de reflexión en este libro.

Las líneas que siguen, además de intentar ser una síntesis apretada del rico contenido de cada uno de los artículos que integran el libro, deben ser leídas o escuchadas con otra discusión de fondo: la que nuevamente se ha generado con la reciente propuesta surgida desde las montañas del sureste mexicano: desde la autonomía más larga de la historia se ha planteado la posibilidad de intervenir y desestructurar el poder en su propio campo y en su propio tiempo. En el comentario que hace Jorge Alonso al texto de Álvaro B. Márquez-Fernández pone unos comentarios respecto de cómo ha caminado esta nueva iniciativa político-organizativa que ha generado mucha polémica.

Y volviendo a la reseña de las lecturas, como sucede comúnmente, quien lo hace pone o se refiere a aquellas ideas que más le interesan o le llamaron la atención. Por tanto, sugiero a los lectores que no se queden en esta lectura y que vayan a ver los textos completos. No se arrepentirán. En verdad que son una especie de hervidero de ideas. Muchas de ellas nos llevan a escenarios muy fuertes. Es la guerra pues. Pero por otro lado, también son sumamente inspiradoras. Sí es la guerra. Y todas las guerras son horribles. Pero también en contextos de guerra existe la esperanza. El objetivo

del sistema es que caigamos en el vacío y la desesperanza. Que no veamos ningún futuro. Sin embargo, los pueblos de América Latina son sabios y dominan en arte la resistencia. Ella les ha permitido sobrevivir durante más de 500 años. Pero ahora, frente al desastre, ante la tormenta, lo que no están diciendo es que ya no basta con resistir, que debemos parar entre todos esta guerra de destrucción para construir otro mundo donde quepamos todos los mundos y donde establezcamos relaciones sociales diferentes a las del modelo capitalista.

Y, en este sentido, hay que agradecer a Arturo Escobar la interesante genealogía del pensamiento crítico latinoamericano (PCL) que nos presenta en su capítulo titulado: "Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Ayala/Afro/Latino/América". Ahí nos llama la atención sobre el hecho de que este pensamiento se encuentra en el origen mismo del proceso de colonización continental. Es decir, y eso lo podemos saber de forma particular cada quien escudriñando las historias locales y/o nacionales, que la guerra de colonización (no conquista, no encuentro, no descubrimiento), no fue un proceso terso ni sencillo. Hubo muchas resistencias. Incluso momentos específicos en lo que las huestes de la corona española sintieron o vieron muy cerca la derrota.

Escobar ve tres afluentes que históricamente han alimentado el PCL: a) el pensamiento de la izquierda y la izquierda del pensamiento, b) el pensamiento del o desde abajo y, c) el pensamiento de la tierra.

En el desarrollo del tema reconoce que la vía autonomista es toda una realidad en América Latina y que esta debemos entenderla, como dicen y quieren los zapatistas, como una forma concreta de construir un mundo donde quepan muchos mundos. Escobar, inspirado también en las luchas del pueblo indígena nasa del Cauca colombiano, ve que estos procesos autonómicos se expresan en una multiplicidad de iniciativas (movilizaciones, discusiones epistémicas, cumbres de los pueblos, convergencias comunitarias y acciones de resistencia) todas cuestionando las perspectivas dominantes de la sociedad patriarcal: el progreso, la modernidad y la fe ciega en la

tecnología que tanto daño hace a nuestra Madre Tierra. Pero es aquí mismo, nos dice Escobar, en estas iniciativas en marcha, donde se constituye el horizonte de inteligibilidad de las culturas de la América profunda, donde están emergiendo las nuevas subjetividades sociales donde prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la tierra sobre la separación entre humanos y no humanos, y el Buen Vivir sobre la economía.

Por su parte, Vilma Almedra nos ofrece dos textos: "Una mirada al pensamiento crítico desde el hacer comunitario" y "Tejer resistencias y autonomías es un imperativo para caminar nuestra paz desafiando la guerra global". En el primero, entra al tema planteando tres preguntas: ¿qué es eso del pensamiento crítico?; ¿cuál sería su sustento comunitario y cuáles algunos ejemplos donde camina el pensamiento crítico?; y ¿qué desafíos tiene el hacer crítico? Así, afirma que, desde su modo de ver, es decir, desde su experiencia en las luchas del pueblo indígena nasa en el Cauca, pensar críticamente significa incomodarse con lo que nos rodea y no nos gusta; incomodarse con lo establecido, con lo permitido y que limita nuestra libertad. Pero no solo eso. Pensar críticamente, enfatiza Vilma, requiere, claro, ver y actuar contra el enemigo externo, pero también identificar al enemigo interno y reconocernos en la hidra que nos habita. Pensar críticamente, agrega, requiere entender y desafiar las dicotomías y las territorialidades que nos impone el capital. Por ello considera necesario que miremos nuestro territorio y conozcamos otros para entender lo que nos está pasando a nosotros. Tratar de entender críticamente lo que nos hacen y lo que estamos haciendo es vital para el hacer comunitario. Caminando la palabra se expresa el hacer crítico.

Para abordar su segunda pregunta alude al viejo método del ver, pensar y actuar como forma de caminar el pensamiento crítico. Y lo explica de la siguiente manera: *ver* lo que la realidad nos impone como única posibilidad de existencia; *pensar* para no quedarnos quietos y romper la celda que nos asignan; *actuar* para levantarnos, decidir y gritar transformando nuestro hacer concreto. El camino para reconocer la celda impuesta por la colonia no ha sido fácil ni

corto. De hecho, podríamos decir, aún no terminas de recorrerlo. Muchos aún no reconocen que esta no es la única forma de vivir ni de habitar este mundo. Los indígenas nasa utilizan la noción *pala-brandar*, para referirse a su forma de nombrar y hacer, de teorizar y practicar. Y por ello se refieren a que mientras planeaban y gritaban cuando entraban a las haciendas para recuperar la tierra, al mismo tiempo la iban arando. Justo ahí empezaron a caminar el pensamiento crítico. Luego otro paso fue cuando del grito de lucha ¡Tierra para la gente! pasaron al de ¡Gente para la tierra!, cuando comprendieron que no se trataba solo de arrebatar la tierra al patrón o al terrateniente para hacer lo mismo que él, sino empezar por liberarse junto con la tierra (produciendo sin fertilizantes químicos). En sus términos, el reto, la urgencia que tenemos para revitalizar el pensamiento y la práctica crítica es volver a asumir que la Tierra es nuestra madre, que somos hijas e hijos de la Madre Tierra, que la Madre Tierra siente, que le duele tanta explotación con hidroeléctricas, con monocultivos, con transgénicos y una cantidad de proyectos de muerte. Que entendamos que si ella se acaba, nosotros nos acabamos con ella. O probablemente antes...

Y en torno a su tercera pregunta Vilma señala la urgencia de reconocer la cooptación y captura de liderazgos que hace el Estado para el sistema. El sistema sabe identificar, ubicar y mapear las luchas en todos los territorios donde la gente se está levantando. Pero no les basta con cooptar y capturar a nuestros compañeros. Van más allá, nos despojan de nuestra propia palabra, de nuestros propios discursos. Y pone el ejemplo de cómo el *Sumak Kawsay* —Buen Vivir—, en Ecuador y Bolivia, tanto Evo Morales como Rafael Correa, utilizaron esta concepción milenaria para vaciarla de contenido y despojarla de su sentido comunitario y, por su parte, la academia la convirtió en concepto abstracto alejado de toda relación con las prácticas políticas cotidianas.

De menos en dos ocasiones Vilma hace referencia a lo urbano. Y esto resulta de particular importancia, porque es en las ciudades donde el pensamiento crítico como aquí se entiende se encuentra menos desarrollado. No es nada casual porque, como apunta Vilma,

quienes vivimos en ciudades parece que estamos más conformes. No es que las necesidades no sean angustiantes o que el sistema, en las ciudades, tenga mayores capacidades y disposición para intervenir. Quizá sea, más bien, que el dominio de la ideología del progreso y la modernidad, el miedo al vacío y la incertidumbre, el temor a perder o siquiera ver disminuido el confort urbano (el fetichismo dirá Tischler siguiendo a Holloway más adelante) juegan un papel importante para no ver que los desafíos concretos son muy parecidos o quizá más grave de lo que sucede en el campo. De hecho, podría afirmarse que fue en los entornos urbanos donde inició y no ha parado el despojo y la destrucción de la naturaleza al grado que las generaciones actuales de plano desconocen lo que es vivir en relación con la naturaleza y con otros seres vivos no humanos.

En su segundo artículo, Vilma aborda tres asuntos: lo que ven, sienten y han aprendido a identificar como la agresión al territorio nasa del Cauca colombiano; lo que significa el acuerdo de cese al fuego bilateral entre las FARC y el gobierno colombiano; y, narra algunas de las resistencias que existen frente a las estrategias de dominación que en el Cauca caminan en la dirección de construir planes de vida contra los proyectos de muerte del capitalismo.

Hace una descripción de la situación que ha vivido Colombia para tratar de entender críticamente la iniciativa de los acuerdos bilaterales de cese al fuego. Así, nos dice que en Colombia la militarización se ha hecho con el argumento de cuidar a los pueblos; que todas las leyes favorecen el despojo y la criminalización de la gente que se opone, que resiste. Que hay un sometimiento ideológico a través de la tecnología; que en las escuelas no enseñan a usar la tecnología sin que nos roben el pensamiento, pero si nos enseñan las competitividad, a ser mejor para superar al otro, a ser más para estar por encima del otro, hacer más para ganar más dinero, tener más para controlar a los demás. Por un momento uno pensaría que describe la situación de México, pero no, habla de Colombia y ello ratifica que el capital actúa y se aplica de forma similar en cualquier geografía.

Y respecto del acuerdo de cese al fuego dice que, antes de firmarse y negociarse, lo que se hizo fue un blindaje completo del modelo económico, de las transnacionales, de la legislación para el despojo. En general, de las causas estructurales que hicieron posible y han mantenido la guerra. Nada de eso tocaba y alteraba dicho acuerdo. No obstante, le parece importante el acuerdo. ¿Porqué? Porque si al menos el gobierno y la guerrilla de las FARC dejan de matarse y matar a la gente de los pueblos, habría algunas posibilidades para que los pueblos se levanten contra el TLC, las hidroeléctricas, los monocultivos y todo aquello que atente contra la Madre Tierra. Es enfática al decir que, aunque el acuerdo no llenaba las expectativas, es vital que termine la guerra entre las FARC y el gobierno y por ello manifestó su apoyo al SI en el plebiscito. Ahora ya sabemos que ganó el NO y entonces podemos suponer que la guerra se pondrá peor.

En la tercera parte de su artículo describe los tres aspectos que en el desarrollo de las luchas indígenas en el Cauca aprendieron y se atrevieron a desafiar: 1) Aprendieron que la resistencia y la autonomía son partes de un mismo proceso. Que no van separadas como suponían antes. Y, además, atendiendo el pensamiento de las y los zapatistas que dice: "no vendernos, no rendirnos y no dejarnos engañar". 2) Empezaron a desarrollar su capacidad para entender o entamar lo local con lo global. Nuestra lucha va con la lucha de todos en todas partes. Entendieron que las acciones de guerra están enmarañadas en un mismo proyecto de muerte global y 3) El tema del tiempo que nos impone el sistema (las horas, el calendario, los relojes). En efecto, han sido los pueblos originarios los que han venido a enseñarnos que el manejo del tiempo es una pieza central en las políticas de dominio y disciplinamiento de los cuerpos y las mentes. Entonces, dice Vilma, la resistencia y la autonomía reside, también, en reconocer y entender nuestros propios tiempos, los tiempos de los otros, los otros espacios. Nuestro desafío aquí y ahora sería entender que también somos esclavos quienes trabajamos en empresas, en fábricas, en instituciones donde solo se compra el trabajo sin ninguna relación comunitaria. Veremos más adelante

lo que dice Tischler/Holloway al respecto. Subraya que todas y todos quienes no tenemos nuestros propios tiempos y espacios para decidir, sino que tenemos que acomodarnos para sobrevivir en el mundo que nos asignaron, estamos encadenados y amordazados. Dominados pues.

Manuel Rozental presenta el trabajo, "¿Guerra? ¿Cuál guerra?" en donde a propósito del acuerdo del cese al fuego precisa que en tema si es el de la guerra, pero no de Colombia, sino de la guerra global contra los pueblos y cómo se ve desde Colombia. Pero si hablamos de guerra hablamos de capital y entonces, Rozental nos dice, el planteamiento de fondo es: capital sin violencia es imposible... y entre las muchas violencias está la guerra. En varias partes de su texto aporta mucha información y análisis sobre cómo, desde el poder, se piensa y se hace la guerra teniendo siempre en mente las riquezas contenidas en los territorios que serán intervenidos. No les preocupa nada la suerte de la gente que los habita porque ellos, la mayoría, hemos sido clasificados como desechables. Si les preocupa es solo cuando estos "desechables" descubrimos nuestra capacidad para organizarnos, resistir y empezar a autogestionarnos la vida. Y aquí, como constataremos más adelante hay varios guiños con planeamientos de John Giber.

Enfatiza que ellos, nuestros dominadores, acumulan conocimiento y aprenden de cada experiencia constrainsurgente. Y de inmediato pregunta, nosotros, desde abajo, ¿qué tanto aprendemos de cada experiencia? Su respuesta es básicamente negativa pero antes de serlo problematiza el tema tratando de entender por qué está siendo así. En ese sentido afirma que lo que pasa en México es lo que han hecho y hacen en Colombia, adaptado, actualizado (y yo diría que superado con creces). Tischler, más adelante recuerda que Holloway se hace la misma pregunta, ¿por qué seguimos aceptando la dominación a pesar de todo lo que nos está sucediendo?

Y entonces encuentra que uno de los desafíos epistémicos y políticos es, ¿cómo mirar eso, esa violencia, esa guerra contra todas y todos, en qué consiste? Esto es muy importantes porque en México mucha gente, con motivaciones diferentes, ni siquiera quiere

aceptar que estamos en guerra a pesar de que hay más muertos y más destrucción que nunca antes. Claro, no son guerras declaradas formalmente. Pero eso no les quita su esencia de ser guerra. La novedad en todo caso es que el capital ya no requiere de la formalidad de la declaración de guerra. Simplemente la hará, la pondrá en práctica con todas sus violencias en cualquier parte del mundo donde haya recursos naturales que explotar. Por eso también se habla de que se trata de una guerra global. La crítica va para quienes sabiendo o teniendo las evidencias lo niegan diciendo que son solo teorías conspirativas y delirantes. No es lo mismo si hablamos de una especie de *evasión*. Es decir, cuando a la gente le queda claro lo que tiene enfrente, pero a la vez entiende que no se está en condiciones de enfrentarla. En México esta guerra es muy asimétrica. Hay quienes en éste momento enfrentan al Estado/ejército/policía, a los narcos y al capital. A todos juntos. En esta situación hasta podríamos pensar la evasión como forma de resistencia.

Y nuevamente aparece el tema de cómo nombramos a los procesos, de cómo nos despojan del significado de los conceptos o de cómo les quitan a otros la criticidad con la que surgieron y los manipulan a su favor. Pone el ejemplo de dos conceptos muy usuales y comunes: crisis humanitaria y desastres naturales. Parecen conceptos adecuados para analizar realidades, pero no lo son cuando señalan el horror de forma descontextualizada; cuando a los desastres se les sigue definiendo como naturales y se les presenta como fenómenos externos, como calamidades y tragedias que pasan porque sí. Y algo similar sucede cuando no se dice que tras el tema de la crisis humanitaria está toda una industria de la asistencia humanitaria. Presentados así, dice Rozental, no se ve al perpetrador ni al beneficiario. No hay tiempo para verlos. Hay que atender víctimas. No se dice jamás que esto no es más que el resultado de una misma causa: el capitalismo global que está causando una catástrofe sin precedentes.

La manipulación de este tema y el mal uso de las palabras y sus significados no debemos atribuirlo a un error conceptual. No. Se trata justamente de que no reconozcamos la amenaza porque si

lo hacemos entonces podríamos asumir la necesidad de enfrentarla. Rozental presenta en su texto una genealogía espeluznante, la de la guerra, y explica cómo ella se ha convertido en la principal variable para activar la economía. Precisa que no debemos seguir hablando de ella en singular, sino en plural, porque hay guerra para eliminar excedentes de población y guerras para eliminar excedentes de capital y acceder a recursos de la naturaleza que se consideran escasos.

Luego coincide con Vilma y más adelante con Baronnet en el tema de la cooptación y en la necesidad de repensar las formas de hacer política. Lo dice así: seguimos saliendo a exigirle al Estado, como si el Estado fuera aún el Estado social de derecho. Se olvida o no se quiere ver que, hechos los ajustes jurídicos y estructurales del neoliberalismo, están para garantizar los derechos del nuevo sujeto social de derechos que son las corporaciones transnacionales como, por ejemplo, Monsanto o Syngenta. Es por ello que, quienes mantienen la práctica ancestral de custodiar y cuidar semillas para garantizar la soberanía alimentaria de pueblos y culturas incurren en actos criminales que se persiguen y castigan. Son criminales porque con sus acciones se oponen y estorban al progreso y al desarrollo.

También se refiere al tema urbano. O mejor dicho alude un poco a cómo la guerra se despliega en las ciudades y, sobre todo, advierte de cómo, desde los Estados Unidos, están planeando qué se deberá hacer en el futuro/presente. La guerra, por supuesto, no dejará de ser rural, pero tendrá que ser más urbana. El poder imperial ya está previendo posibles estrategias de control de población urbana masiva en el mundo, ante la eventualidad de una gigantesca crisis ecológica. ¿Qué tal? Bien que saben lo que están haciendo y sus posibles consecuencias. Pero saberlo, como vemos, no los lleva a parar el tren del desarrollo, el progreso y la destrucción. Los lleva a tomar las precauciones necesarias por si a la gente se le ocurre convertir sus desplazamientos en forma de protesta, resistencia y cuestionamiento del sistema. En este punto específico sugiere estar atentos a cómo se desarrolla la guerra urbana en Chile. Quizá no solo ahí, pero ahí porque por el momento se

han evidenciado la experimentación de estas nuevas estrategias de control y contrainsurgentes.

Y respecto del acuerdo de cese al fuego en Colombia, Rozental, estando de acuerdo con el SI, hace una crítica a los procesos amañados de paz, no obstante que se haya perdido el plebiscito. Y nos recuerda el caso de Guatemala, en donde llegaron a la conclusión de que acuerdos de ese tipo en realidad significan que “la paz es la prolongación de la guerra por otros medios”. Enfatiza en la imposibilidad de que haya paz en el mundo porque el capital está viviendo su crisis más profunda. Aunque no le preocupa mucho la evidencia, el sistema va a intentar encubrir con el nombre de paz y otros medios, su permanente estado de guerra, o la va a hacer abiertamente, reclutándonos para exterminarnos unos a otros bajo regímenes totalitaristas y neo-fascistas.

En seguida tenemos el texto de John Gibler, “Las economías del terror”, en el cual encuentro muchas resonancias con Rozental. Vean lo primero que dice: “La economía capitalista es y siempre ha sido terrorista. La estructura del capitalismo como realmente existe se hizo a base de la invasión, el genocidio, la violenta imposición de las colonias y la industria transatlántica de la esclavitud. El Estado nace de ese mismo proceso. El Estado y el capitalismo son inseparables”. Contundente.

Se trata de otro texto duro y rico en pistas para entender la guerra, cómo llegamos a ella y por qué seguimos atrapados ahí a pesar de todo. Y claro, al final se puede llegar a la conclusión de que en ella seguiremos si no hacemos lo que decidamos hacer para pararla. Si no descubrimos, entre todos, lo que falta por hacer y lo hacemos.

Gibler nos dice que la producción de la muerte es un propósito de la guerra contra las drogas; que la guerra contra las drogas nunca busca terminar con la producción y consumo de drogas, pero sí perpetuar y extender la capacidad de aplicar la identidad de “criminal” y encarcelar y/o matar al sujeto sometido a esa identidad. Reitera la tesis de que el crimen organizado y el Estado se han fusionado de forma por demás compleja. Tal fusión, sin embargo, no evita divisiones, fracturas, y guerras internas. Y precisa que no es posible,

a estas alturas, concebir una empresa criminal global del narcotráfico sin profundas, sistemáticas y extensas participaciones profesionales con el personal del Estado en todos sus niveles. Tampoco es posible ya encontrar una oficina estatal que tenga que ver con o seguridad o bienes económicos sin sus profundas, sistemáticas y extensas relaciones profesionales con los grandes empresarios del crimen organizado.

Ya se ha dicho que el capitalismo todo lo mercantiliza. De las drogas no hay duda del gran negocio que son. Ahora hemos descubierto que la "guerra contra las drogas" (en todo el mundo, no solo en México) ha sido convertido en otra actividad por demás lucrativa. A través del terror generalizado, se han podido transformar territorios para convertirlos en zonas de extracción que en pocos años quedan devastadas; antiguas actividades económicas "criminales" como el secuestro y la extorsión han crecido y evolucionado a tal grado que ahora conforman una especie de industria extractiva de la muerte.

Tiene razón Gibler al afirmar que en un contexto de potenciación de la protesta social y sumido en una "crisis de legitimidad política, Felipe Calderón mandó el ejército, a la marina y la policía federal militarizada a las calles, a desatar una "guerra contra el narcotráfico". En otras palabras, con la desesperación de fabricar legitimidad, invirtió en el mercado de la guerra y empezó a producir grandes cantidades de detenciones y muertes. Me temo, sin embargo, que cualquier otro gobernante habría hecho más o menos lo mismo porque esa decisión no depende de ellos. Lo dice el mismo Gibler en las primeras líneas de su texto: la economía capitalista es y será siempre terrorista. Por ello lo ha seguido haciendo Peña Nieto.

Gibler nos sugiere que, el análisis de esta guerra global y el surgimiento del terror generalizado como su nuevo producto se puede hacer, como él, utilizando el concepto de necropolítica acuñado por Achille Mbembe quien dice que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la

vida como el despliegue y la manifestación del poder. Por supuesto que si uno piensa o recuerda lo que pasa en México diría que sí, que así sucede y que Mbembe, ex alumno de Foucault, tiene toda la razón. Vivir y morir en México no es una decisión soberana de nadie. Está mediada o atravesada por poderes fácticos que aparentemente nadie puede controlar. En México está muriendo mucha gente que no llegó a saber la razón de su muerte. De muchos miles no sabemos siquiera si están muertos y por ello duelen aún más. Pero también están muriendo muchos que, se supone, aún no estaban en la "edad para morir" pero que no soportaron el estrés de la vida o los niveles de contaminación del ambiente; murieron por los efectos no previstos de las altas dosis de los medicamentos que estamos consumiendo o porque un bicho los infectó en el hospital, etc. Entonces, antes esta industria de la muerte de la que nos habla Gibler, ¿dónde queda el rollo de la esperanza de vida de los mexicanos?

Y si queda alguna duda de lo útil de este concepto, Gibler sintetiza las tres características del necropoder: 1) las dinámicas de la fragmentación territorial y la soberanía vertical; 2) la proliferación de espacios de violencia y las dinámicas de astillamiento de la ocupación; y 3) la militarización de la vida cotidiana, el estado de sitio como institución militar, y la combinación de matanzas invisibles a las ejecuciones no ocultadas. ¿Verdad? Casi podríamos imaginar que Mbembe se inspiró en México para hacer tal conceptualización. Pero no, y entonces tenemos otra prueba de que la guerra es global.

Máquinas de guerra. Dice Gibler que en eso se ha convertido el Estado. Y junto con otras actúan libremente ahí donde se concentran las actividades relacionadas con la extracción de recursos valiosos. Estos enclaves los convierte en espacios privilegiados de guerra y de muerte. La propia guerra se ve alimentada por el aumento de la venta de los productos extraídos. Emergen nuevas relaciones entre guerra, máquinas de guerra y extracción de recursos. A sus habitantes se les despoja o se les desplaza de su territorio para, ya sin resistencia alguna, explotarlo y destruirlo.

Es importante la acotación que hace para referirse a las transformaciones del lenguaje visual de la violencia. Se refiere a los

uniformes de los diferentes actores de los aparatos policiales, pero también al de los actores no-estatales (pistoleros, caciques, "narcos"). Lo que el uniforme comunica ya no es lo mismo. Ahora, dice Gibler, un policía municipal puede actuar en un instante como policía y en otro como un agente de inteligencia militar, o como un "narco". Es la flexibilidad laboral, dirían quienes estudian el mundo del trabajo. Y luego pregunta: ¿ya nos acostumbramos al horror y a la violencia, a la muerte pública?

Y para coincidir con Vilma y Rozental, Gibler también trae a cuenta el tema del uso tendencioso de conceptos aparentemente críticos que sirven como escondites y que tienen implicaciones en las formas de hacer política. Pone el ejemplo de los conceptos: impunidad, corrupción y derechos. Si pensamos en impunidad implica estar de acuerdo en que aún "existe una institucionalidad capaz de producir, procurar o administrar la justicia". Y lo mismo cuando nos referimos a la corrupción. No son aceptables ya las "argumentaciones" de que es la "cultura" o la "naturaleza humana". Provocadoramente pregunta: ¿Y si en lugar de la corrupción pensáramos en el despojo? ¿Si en lugar de pensar en individuos caídos ante las tentaciones de la riqueza pensáramos en sujetos formados en el racismo, el patriarcado, y el clasismo para despojar o, en algunos casos, para desplegar o administrar el despojo? ¿Si en lugar de exigir que se respete el "derecho a la vida" (o cualquier otro "derecho") nos organizáramos para defender la vida?

Finaliza proponiendo la puesta en práctica del método del no-saber. Lo que significa hacer un esfuerzo por pensar más allá de las tácticas de resistencias de siempre: las marchas, los mítines, los plantones, las huelgas, las exigencias ante un Estado que tortura, mata y desaparece. Partiendo del no saber podemos cuestionarlo todo, y empezar a trabajar de otras maneras.

Sergio Tischler en su artículo, "Antinomia y antagonismo en la teoría del no-poder de John Holloway" presenta una amplia y compleja discusión siguiendo y discutiendo con el pensamiento de John Holloway expresado en dos libros que han tenido gran impacto a nivel mundial: *Cambiar el mundo sin tomar el poder* y

Agrietar el capitalismo. Estos fueron publicados en 2002 y 2011 respectivamente. En el primero dice Tischler, Holloway despliega su idea sobre el sujeto revolucionario y la revolución mientras que en el segundo aborda el tema del *hacer* como categoría central para poder superar el *trabajo*. Es decir, de otra manera se inserta en la discusión y las preocupaciones expresadas por Escobar, Vilma, Francia, Rozental y Gibler. Estos no dicen explícitamente que estén haciendo esta discusión. No. Pero sí nos dicen cómo muchos pueblos, en estos momentos, al caminar su pensamiento crítico y con su hacer cotidiano han demostrado que la revolución se puede hacer, que ya se está haciendo sin seguir el canon establecido por las teorías revolucionarias acreditadas como tales y que ello implica, de manera central, liberarnos del significado del trabajo, pieza central de la cultura dominante.

Tischler advierte que lo que presenta no es una síntesis o resumen del pensamiento de Holloway sino una elaboración personal, en la que pudiera haber diferencias. Estructura su aportación alrededor de tres temas complejos que en realidad son una unidad: el sujeto, el fetichismo y el poder. Pero no los trabaja por separado. Los podemos encontrar o descubrir a lo largo del texto. Y la primera crítica es al sujeto revolucionario entendido como vanguardia leninista y a la revolución, como un proceso político enfilado a la toma del poder estatal por parte de esa vanguardia. En el poder y su conquista se centra la crítica a la fetichización.

¿Y cómo empieza todo esto de la construcción del sujeto y su ideal revolucionario? Tischler dice que aquí se encuentra lo novedoso del pensamiento de Holloway al afirmar este que el principio no es el verbo sino el grito. El grito es la metáfora de nuestra existencia como sujetos desgarrados en la sociedad capitalista... Ante la mutilación de vidas humanas provocadas por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡No! Todo empieza pues con la negación, con la disonancia. Y si nos regresamos solo un poco a lo que ya nos dijeron Escobar, Vilma, Rozental y Gibler sobre la guerra de destrucción y dominio que ha imperado desde tiempos inmemoriales por estos territorios

podemos imaginar la cantidad de gritos que hay, unos abiertos y quizá la mayoría contenidos. Y otros, los de la Madre Tierra, los de los seres no humanos que nos negamos a escuchar. Así, desde el punto de vista de Holloway, dice Tischler, la revolución inicia con el rechazo a este mundo que sentimos equivocado, a este mundo que percibimos como negativo. Incomodándonos con este mundo, nos dijo Vilma, camina el pensamiento crítico. Por eso decimos, con los zapatistas, que queremos otro mundo. Así se cae la argumentación clásica leninista en la cual el punto de partida para hacer la revolución es la conciencia de clase (que además llega de fuera) y la vanguardia revolucionaria.

Tischler dice que el pensamiento de Holloway va más allá contra el canon revolucionario al afirmar que una teoría del sujeto revolucionario, que remata en el Estado, no solamente es falsa, sino desastrosa por sus consecuencias prácticas e históricas. Lo dice así porque considera que el Estado (hoy menos que nunca) no es un aparato neutral que puede servir de instrumento para la transformación revolucionaria. Aquí podemos detenernos un poco y pensar en las experiencias de los llamados gobiernos progresistas o de izquierda que ha habido en América Latina desde finales del siglo XX y que han demostrado esto hasta la saciedad.

No podemos guiarnos por una teoría del poder para superar al capitalismo, dice Tischler, y pregunta, ¿hacia dónde dirigir la mirada entonces? Afirma que partiendo del *grito* se puede elaborar una teoría del anti-poder para transformar el mundo. El anti-poder inicia con el *grito* y se despliega en el *hacer*. Con este tipo de teoría podemos intentar ver lo invisible y oír lo inaudible. De acuerdo, se trata de ir más allá de lo evidente, de lo objetivo. Pero también de mirar de otra manera. Hay muchos procesos que ya están en marcha, que no son invisibles (aunque también hay los que sí lo son por decisión propia) pero que de todos modos no los vemos porque simplemente no miramos hacia abajo. Hay muchos gritos, ya lo dije, que no los escuchamos por el mismo motivo. Nuestro pensamiento colonizado sigue muy anclado en la certeza de que lo importante es lo que sucede y hacen los de arriba.

La cuestión del *hacer* la aborda Holloway en su libro *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, entendiéndolo, dice Tichler, como una unidad contradictoria y antagónica entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Y luego nos dice que la dominación del capital se expresa a través del fetichismo que hacemos de la mercancía, y que este concepto ayuda a entender por qué la gente acepta la explotación y la dominación para concluir que es por dicho origen del dominio que no se ha producido la revolución. A la vez, precisa, que el que no haya revolución no es un problema de *ellos* sino el problema de un *nosotros fragmentado*. Tampoco tiene buena idea de la categoría de identidad en tanto que considera que en ella se concentra el fetichismo al consagrar la subordinación del hacer respecto a lo hecho y aplasta la contradicción.

Esto resulta muy importante por todo lo que está sucediendo en México. De pronto no se entiende por qué México no está en llamas con tanta destrucción, tantos muertos y desaparecidos, y tanta corrupción y cinismo de la clase del poder. Entonces, ¿es el fetichismo lo que podría explicarnos porque el poder nos mantiene fragmentados? ¿Es la falta de unidad la razón por la cual la revolución no llega? Podría, pero para eso, agrega Holloway, en voz de Tichler, la fetichización no puede ser superada solo en el pensamiento, esta sucede en la superación del hacer y lo hecho. Y siguiendo con el tema alude a la necesidad de otra desfetichización urgente: la del poder y el Estado, y junto con ello la idea de tomar el poder como sinónimo de revolución. El Estado es una forma de fetichización de las relaciones sociales. De tal suerte, que la lucha por la emancipación no puede centrarse en el Estado sino en el anti-poder.

Brinca la pregunta, ¿qué hacer? Holloway propone buscar la esperanza en la fuerza explosiva de lo negado, lo cual implica reconocer que estamos atravesados por el fetichismo, pero que, como personas contradictorias con capacidad de negar lo que nos niega (de destruir lo que nos destruye), somos más que personas reducidas a cosas, es decir, somos más que personas fetichizadas.

En la teoría de Holloway, para desprenderse del capital no es suficiente huir, no es suficiente gritar, es necesario tomar los medios

del hacer (no los medios de producción como reza el marxismo), recuperar el poder-hacer. Pero pensar dicha recuperación en términos de la propiedad es pensar todavía en términos fetichizados...implica estar en el terreno de la dominación. No puede pensarse la expropiación de los expropiadores en términos de recuperación de cosas sino como reintegración del flujo del hacer. Y eso es muy coincidente con lo que plantea Vilma respecto del pensamiento y el hacer indígena nasa cuando dicen que no se trata ahora solo de recuperar la tierra, sino de recuperarla para hacerla producir de otra manera, sin dañarla, sin ahogarla de agroquímicos.

Tischler recupera la pregunta central de Holloway, ¿cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? La respuesta es, no lo sabemos. La certeza era de los leninistas. Nosotros tenemos la incertidumbre. Sin embargo, considera que el método zapatista de "caminar preguntado" puede ayudar a encontrar caminos. Y a partir de ahí, Tischler, siempre apoyado en el pensamiento de Holloway hace toda una elaboración en torno al zapatismo para al final llegar a la conclusión de que tanto la experiencia paradójica del zapatismo como la teorización de Holloway, son parte de una rica elaboración-discusión sobre una dialéctica revolucionaria abierta, donde lo contingente es central. Y esto implica de manera central la actualización de la idea de revolución.

"Educación para la autonomía y la defensa del territorio" es el título del capítulo de Bruno Baronnet. Igual que los otros, este texto resulta por demás adecuado para este libro, no solo por el título sino por su contenido. Nos dice Baronnet que la defensa de los recursos territoriales se encuentra en el corazón de las preocupaciones y las demandas actuales de los pueblos originarios en Latinoamérica. Y solo ello los hace sustancialmente diferentes del resto de movimientos, no se diga de los partidos políticos, que entran en la lógica productivista del sistema.

Siguiendo a R. Zibechi, nos recuerda y sintetiza las tendencias comunes de los movimientos y las luchas de los pueblos originarios: comparten procesos convergentes de territorialización a partir de la recuperación o liberación de la tierra; buscan y construyen

mayores niveles de autonomía material y simbólica para asegurar la subsistencia (o para vivir dignamente); revalorizan sus culturas (originarias y ancestrales); instrumentan estrategias para la formación de sus propios intelectuales (con lo cual están haciendo innecesaria la presencia de las ONG o de los "expertos" externos provenientes de las universidades); subrayan y reconocen (pero hay que seguir problematizando este tema) el papel de la mujeres; valorizan la organización del trabajo, así como la relación con la naturaleza. De hecho, lo que se propone o lo que ya se está haciendo es, en su forma de hacer cotidiano, cuestionar y desmontar la noción de trabajo enajenado y explotado impuesto por el modelo capitalista. El hacer contra el trabajo, dice Holloway.

Baronnet escudriña también sobre las lógicas en las que se sustentan las estrategias educativas para la defensa de los territorios y la conquista de mayores espacios de autonomía política. Todo ello lo hace en cuatro apartados: primero expone el marco teórico-conceptual respecto del papel de la educación en los procesos de construcción de la autonomía como proyecto radical de democracia y libertad; segundo, nos dice de la noción de educación para la autonomía como vector del fortalecimiento de las capacidades de interaprendizaje en el contexto de los proyectos de "educación verdadera" de los municipios zapatistas de Chiapas; tercero, hace una aproximación empírica y analítica a las capacidades y estrategias de educación para la autonomía y la defensa del territorio. En el cuarto punto examina tres iniciativas de educación popular: el del municipio de Cherán, Michoacán; el del pueblo chontal de la Sierra Sur de Oaxaca y el del pueblo zoque de Chiapas.

Del primer punto considera que las luchas educativas de los sujetos autónomos van en la dirección de la descolonización y la emancipación; que son luchas concretas contra la sumisión a instituciones sociales heterónomas, que imponen desde el exterior maneras alienantes de pensar y actuar. Aquí, la escuela (y ahí caben las universidades) aparece como una institución importada y destructora de los saberes tradicionales ligados a prácticas culturales y populares, aunado al racismo epistémico que penetra

en los currículos. En este sentido, afirma Baronnet, la lucha por la educación para la autonomía forma parte de los proyectos contrahegemónicos de resistencia a las lógicas de despojo territorial. Por supuesto, en este punto el proyecto educativo paradigmático resulta ser el de los zapatistas, el cual está operado por más de mil educadores comunitarios, a través del cual varias decenas de miles de niños de las familias indígenas mayas han sido escolarizados en dos décadas. Sí claro, sin reconocimiento legal, pero con una extensa legitimidad comunal. Eso es autonomía educativa en concreto. Ellos otorgan la educación y ellos mismos la reconocen. Y a propósito, siempre conviene recordar que la autonomía zapatista es la única que ha durado tanto tiempo y, por lo que dice Baronnet, la educación ha jugado un papel central. Y para constatarlo nos recuerda lo dicho por el Subcomandante Marcos a los veinte años de construcción autonómica:

Y en lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía... En lugar de construir cuarteles, mejorar nuestro armamento, levantar muros y trincheras, se levantaron escuelas, se construyeron hospitales y centros de salud, mejoramos nuestras condiciones de vida.

No hay lugar a dudas sobre la centralidad de la educación en el proyecto de autonomía zapatista. A ella quedan subordinados los criterios militares de un no-ejército como el EZLN.

Luego, en segundo apartado, nos dice Baronnet que el significado que cobra la educación para la autonomía se construye a través del control del territorio y no como una mera declaración propagandística. La autonomía, por lo tanto, se define como un proceso de construcción asumido ante el Estado como una conquista (nunca una concesión) puesta en práctica ante los riesgos y los efectos de la devastación ambiental, el lingüicidio y el racismo epistémico. Por ello, para Baronnet, las escuelas zapatistas están convertidas en espacios de lucha prefigurativa de los derechos

autonómicos. En ellas se construyen subjetividades e identidades colectivas en resistencia.

¿Cuál es entonces el método educativo zapatista? Dice Baronnet, la enseñanza impartida está orientada hacia fines prácticos bien marcados y socialmente útiles. Está enfocada en enseñar a resolver problemas del pueblo, en saber para qué sirven las cosas que vemos. Los principios pedagógicos expresan que la escuela es la comunidad porque los educa desde pequeños. Y el libro es la comunidad, es su historia y otras experiencias que sabe la comunidad. El objetivo de la educación zapatista es que todos aprendan y entiendan la situación que viven, que aprendan a defenderse con dignidad, a resolver la necesidad de sus pueblos, a respetar sus culturas y a la madre naturaleza. Pero también se enseñan las historias regionales, contextualizándolas en la situación del despojo territorial. Las clases de historia se enfocan a la historia de la comunidad y el promotor se apoya en herramientas como la plática que hacen con los abuelos de su comunidad, se investiga, se escribe, se dibuja, se canta y se baila. ¡Que maravilla!

En el tercer punto nos dice que, más allá de la experiencia zapatista, las estrategias de educación propia forman parte de la autodefensa del autogobierno. Y pues ya vimos un poco a lo que se refieren cuando dices procesos de educación muy otra. Claro, vistos desde fuera y con un fuerte tufo racista se les tipifica como "menos inteligentes", "más baja" porque estas escuelas no las legitima ni las acredita el Estado, ni una empresa, ni una organización civil. Solo el pueblo desde su comunalidad. Y no necesitan más. No necesitan que alguien externo a ellos vaya a decirle que son excelentes y les cobre por ello. Baronnet nos deja ver que en el país existen varios proyectos educativos en marcha que tienden, en general, a instituir proyectos dirigidos a fomentar diferentes procesos de interaprendizaje acerca de la complejidad de su realidad. Especifica que, en varias regiones, las organizaciones en defensa de la vida han establecido dispositivos pedagógicos para poner en práctica una multiplicidad de cursos, talleres, jornadas de estudio, foros y plataformas para el aprendizaje mutuo, e incluso planes curriculares de escuelas alternativas.

Luego, en el último punto, habla de algunas de las apuestas de educación que él denomina como comunitarias y descolonizantes. Y por ello, alude a eventos que ha realizado el EZLN como la Cátedra Tata don Juan Chávez Alonso (2013), la Compartición CNI-EZLN (2014) y el Festival de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo (2014). Podemos agregar el Seminario Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista (2015). La lista se puede enriquecer, pero estas son suficientes para documentar su incesante interés en hacer este tipo de eventos cargados de contenidos educativos y, como se dice en la academia: de alto nivel. En este tipo de eventos suelen asistir intelectuales muy reconocidos de cualquier parte del mundo que van a aprender y compartir conocimientos y saberes.

Alude y describe también, como otros ejemplos concretos, varias de las actividades y productos que se han realizado en los proyectos que se están desarrollando en el municipio de Cherán Kéri, Michoacán, en la Escuela Agraria Chontal de Oaxaca y en el del Centro de Lengua y Cultura Zoque en Chiapas, en los cuales se puede advertir cómo, en efecto, otras pedagogías nacen y se aplican en los propios territorios (no en ninguna oficina) donde se lucha en defensa del territorio y se construye la autonomía.

Y claro, también como parte de los proyectos educativos de las comunidades está el hecho, quizá aún no muy valorado, de los varios miembros de las comunidades que han ido a las universidades a adquirir una formación profesional y de posgrado. Así, no resulta extraño enterarse que los delegados o representantes de los pueblos ante el Congreso Nacional Indígena (CNI) tengan una alta formación académica formal. Y no son solo técnicos o licenciados en alguna disciplina. También hay maestros y doctores.

En sus conclusiones, Baronnet hace una crítica o quizá una autocrítica, muy razonable, sobre la responsabilidad que tenemos los universitarios, como agentes de formación de trabajadores intelectuales. En ella plantea que debemos considerar el adeudo histórico con los pueblos originarios a raíz de la colonialidad y el racismo de la institución educativa. La historia de las pedagogías críticas, recuerda Baronnet, dicen que el profesor "revolucionario" no es el que

habla (solo) de revolución, sino quien cumple el papel de analizar las condiciones objetivas (culturales, institucionales, didácticas, etc.) que limitan su subjetivación a través de su papel emancipador en el aula. Propone que asumamos como responsabilidad social colocar en la agenda académica nuevas investigaciones transdisciplinares que permitan a los pueblos gozar de intercambios de aprendizajes a través de actividades de vinculación de los centros de educación superior con colectivos y comunidades de trabajo autónomo, así como nuestra aplicación en la generación de metodologías inductivas, de dinámicas de educación popular y de mallas curriculares inspiradas, por ejemplo, en la pedagogía de la Madre Tierra.

El penúltimo artículo de este libro es el de Álvaro B. Márquez-Fernández, titulado "Por una democracia de movilidad subalterna". En este caso no voy a agregar más de lo que dice Jorge Alonso en su amplio comentario sobre dicho texto y que se incluye en este mismo libro, aunque si debo decir que en este texto Jorge Alonso aborda la polémica que desde fines de 2016 generaron los acuerdos del V Congreso del Congreso Nacional Indígena (CNI) y del EZLN en el sentido de proponer, como otra iniciativa político-organizativa para contener la guerra y problematizar el proceso electoral presidencial del 2018, la creación de un Concejo Indígena de Gobierno y la candidatura de una mujer indígena a la presidencia de la República. En este sentido alude a las opiniones que alrededor de este tema han expresado los opinadores profesionales a la vez que hace énfasis en la discusión que al respecto se procesó, de manera crítica, en el Centro Social Ruptura, colectivo de la ciudad de Guadalajara, adherente del zapatismo y de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

El libro se cierra con la presentación que hace Jorge Alonso del libro de John Gibler, *Historia oral de una infamia. Los ataques contra los normalistas de Ayotzinapa*. Ese crimen del Estado que dio pie a grandes movilizaciones en todo el país; que puso al Estado contra la pared al deslegitimar la "verdad histórica" antes de que esta se declarará y que evidenció la unicidad del Estado

mexicano con los narcotraficantes para hacer que en el México del siglo XXI, donde algunos aún insisten en afirmar que existe la democracia, tengamos muchas más personas desaparecidas de las que tuvieron en Chile y Argentina en los tiempos de las dictaduras militares.

Presentación del panel de la cátedra 2016

Jorge Alonso

La cátedra ha tenido cuatro conferencias magistrales. Pero optó por cambiar esta modalidad a Panel para propiciar la participación de más participantes. En esta ocasión los invitados son colombianos.

El prestigiado antropólogo colombiano Arturo Escobar es profesor de antropología en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill e investigador asociado del Grupo Cultura/Memoria/Nación de la Universidad del Valle en Cali. Ha sido profesor visitante en universidades en Ecuador, Argentina, Catalunya, Andalucía, Finlandia, Mali, Holanda, e Inglaterra. Se ha interesado en investigar la ecología política, la antropología del desarrollo, los movimientos sociales, las culturas políticas y la tecnociencia. Ha estudiado a los afro-colombianos en la región del Pacífico colombiano, particularmente el Proceso de Comunidades Negras. Ha recibido varios premios por su labor como docente y como investigador a nivel mundial. Entre sus libros más recientes se encuentran *Sentipensar con la tierra* y *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. En la universidad inició cursando la carrera de ingeniería química, su maestría la hizo en la Universidad de Cornell en torno a la nutrición y alimentación enfocando el problema del hambre, se fue a Berkeley y ahí hizo un doctorado influenciado por Michel Foucault, en el que criticó fuertemente el desarrollo capitalista. Ha enfatizado que el hambre es una cuestión de poder, pues hay suficientes recursos

para alimentar a todo el mundo. En su tesis de doctorado planteó que el tercer mundo no era una realidad objetiva sino un campo de intervención creado por intereses geopolíticos de poder; que el mundo llamado desarrollado no era el modelo para las sociedades latinoamericanas, aunque todavía no visualizaba la potencialidad de las comunidades originarias de la región. Constató que los planes desarrollistas no funcionarían. Estaba convencido de que la sociedad cambiaría de manera radical. Autocríticamente ha precisado que por esa época su pensamiento era eurocentrado. Después se acercó al planteamiento decolonial y fue dando un giro a nuevas temáticas. Ha mantenido una preocupación por la diferencia tanto biológica como cultural. La preocupación por la biodiversidad en el Pacífico colombiano lo llevó al estudio de las comunidades negras. Escobar confiesa que llegó a investigar en el Pacífico colombiano interesado en detectar formas de resistencia al desarrollo. Así vio lo afro, no en sí mismo sino como una respuesta afrocolombiana a la modernización; pero se encontró con los hechos contundentes de preocupación por la conservación de la biodiversidad. Ahí vio cómo crecía un movimiento de comunidades negras, la afirmación de que el Pacífico es un territorio-región de grupos negros. La academia tradicional manda hacer crítica a los movimientos, pues si no, se dice que se les romantiza. Pero Escobar ha dicho que eso no le interesa porque abordar una posición crítica a los movimientos es adoptar un papel político para desactivarlos. Escobar enfatiza que a él le interesa potenciar las cosas interesantes, de los problemas que se hablan en los movimientos, cosas que les preocupan a ellos.

Ha denunciado cómo la diferencia es erosionada, destruida y negado montando discursos hegemónicos. Fue encontrando las potencialidades de los grupos sociales indígenas y afrodescendientes. Repensó la diferencia en el contexto de una transformación continental. Se salió de los esquemas de simplemente crear sociedades más igualitarias dentro de los cánones de la vieja izquierda. Había que pensar las alternativas a la modernidad. Ha publicado mucho en inglés, pero todo lo que ha difundido en esas latitudes lo ha traducido para que pueda llegar a muchos puntos latinoamericanos,

en lo que se resalta que Arturo Escobar reconoce y aprecia muchas formas de producir conocimiento. Ha criticado fuertemente el que en las revistas académicas llamadas de primera línea se siga solo un lenguaje codificado que demuestre una competencia bibliográfica euroamericana. Ha mantenido una resistencia crítica para la academia narcisista y ha apostado por el conocimiento proveniente de experiencias integrales provenientes de actores comprometidos con luchas sociales. En particular ha señalado las comunidades negras colombianas. Escobar ha llamado la atención sobre la relación de continuidad entre la cultura y el medio ambiente en las luchas contra los megaproyectos del neoliberalismo. También ha señalado los nexos entre la producción de conocimiento con las redes de los centros de poder. Ha sido partidario de actitudes analíticas e incluyentes que produzcan nuevas agendas de pensamiento. Escobar ha ido construyendo genealogías de la teoría social. En el caso de la antropología estadounidense ha detectado tres rupturas: la estructuralista, la interpretativista y la postestructuralista. Las investigaciones y publicaciones de este importante antropólogo han mostrado que sabe integrar diversas perspectivas teóricas y que ha pensado con profundidad la transformación social. He emprendido una crítica a la relación de modernidad y colonialidad. Ha articulado raza y etnia. Una constante que ha corrido a lo largo de su pensamiento ha sido la oposición a la opresión y una postura por la liberación. Fue detectando que había algo fundamentalmente equivocado en la forma en que se pensaba desde los cánones académicos imperantes la sociedad. Habiendo sido un ávido lector de literatura, filosofía y ciencia, fue realizando síntesis en el contacto con las realidades latinoamericanas. Rompió con las ontologías dualistas que se han expresado en las relaciones sujeto/objeto, mente/cuerpo, razón/emoción, ciencia/fe, lo secular/lo sagrado, lo vivo/lo muerto, lo inerte/lo vivo, lo ideal/lo material, naturaleza/cultura y nosotros/ellos, que más allá de formas de pensar se han convertido en formas de actuar y de construir mundos. Ante esto ha enfatizado una ontología de la relación. Esto ya lo había aprendido desde la ecología, que es una teoría de la interrelación de la interdependencia, aunque critica que

esa potencialidad se haya diluido al reducirse a visiones funcionalistas. Ha destacado que las cosas pueden estar interrelacionadas pero no depender unas de otras. A partir de esto ha revalorado la comunidad y lo comunal. Precisa que no se ve la comunidad homogénea, no marcada por el poder, fuera de la historia. Valora las experiencias de autonomía en Chiapas y Oaxaca. Ha visto cómo algo así se ha ido dando en el sur de Colombia alrededor de la Minga social y comunitaria. Esto lo ha destacado como el surgimiento de la relacionalidad como un hecho cultural y político fundamental en América Latina. Ha subrayado la resistencia epistémica a un modelo de globalización de la ontología dualista basada en el individuo y el mercado. Escobar reconoce los aportes de quienes van más allá de lo individual y de lo estatal. Otra temática que le ha apasionado es el tema del diseño cultural con movimientos impregnada de la influencia de la biología destacando que la parte viviente no es solo la parte orgánica, sino la inorgánica, por lo que se ha introducido en las problemáticas de la complejidad. Ha argumentado que en la vida natural y social se pueden observar dos grandes tipos de dinámicas: las que tratan de centralizar mecanismos de control, basadas en jerarquías y estructuras pesadas; y las que son dinámicas, horizontales, autoorganizadas donde las relaciones van construyendo sistemas. En las primeras predominan las estructuras corporativas, piramidales, con reglas claras de organización; en las segundas hay las formas rizomáticas, descentralizadas con autonomías funcionando a nivel local, y donde estas mismas autonomías producen cosas que no se pueden predecir porque hay mucha interrelación y no secuencia lineal. En esta última perspectiva, Escobar ha ido criticando el capitalismo y empujando la cuestión de imaginarios, de alternativas al capitalismo como lo están haciendo los movimientos indígenas. Ha resaltado cómo los afrodescendientes se acercan a esto con un pensamiento afro, hablando de cosmovisión, de territorio, de los conocimientos ancestrales, de la lucha por la diferencia. Escobar señala también que el pensamiento afro está en desarrollo, pero ve que todavía no tiene articulaciones contundentes. En cuanto al actual proceso de paz colombiano resalta que es solo un comienzo para apostarles a la

justicia social y a la conservación cultural que aseguren la pervivencia de los pueblos afrodescendientes, indígenas, campesinos, donde prevalecen valores más colectivos. Advierte que no se puede pensar el posconflicto con categorías que generaron el conflicto. Escobar también ha auspiciado las metodologías colaborativas, participativas, el diseño de formas de experiencias. Se ha preocupado por qué mundo queremos. Critica que la academia se limite a estudiar el mundo como es, ceñida a cánones que excluyen otros conocimientos, y que deje de lado la dimensión ética del conocimiento. Hace ver que esa academia se queda muy corta en las preguntas que hay que hacerse para transformar el mundo en una forma más sostenida y exitosa. Destaca que la gente que está pensando la necesidad de esa gran transformación lo está haciendo fuera de la academia en los movimientos.

Francia Elena Márquez Mina, originaria del norte del Cauca, es una dirigente afro, presidenta del Consejo Comunitario de su localidad. Ha participado en marchas a Bogotá para denunciar el impacto ambiental que viven sus comunidades por culpa de la minería. Se presenta como una mujer afrocolombiana. Recuerda que sus ancestros fueron esclavizados para hacer minería y agricultura para los de arriba de antes y de ahora. Destaca que por muchos años las comunidades negras han convivido con sus hermanos indígenas y campesinos, sin mayores dificultades. Todo lo que han vivido ha sido por el amor que han conocido en sus territorios. Ha liderado la Marcha de los Turbantes por la titulación colectiva de sus tierras. Ha sido defensora de la necesaria consulta a las comunidades para cualquier acción estatal. También se ha opuesto a la guerra absurda que ha asolado las comunidades, la cual no comenzó hace sesenta años, sino que lleva ya cuatro siglos en los que los de arriba han llamado a los integrantes de las comunidades de los de abajo como salvajes, esclavos, incivilizados, minorías, montañeros, etc. Sus territorios han sido escenarios de una guerra que padecen niños, niñas, mujeres, mayores, jóvenes, familias que han exigido una verdadera paz. Francia ha señalado que el departamento del Cauca ha sido bastante golpeado por la violencia, unas veces por parte de

la guerrilla, otras por paramilitares, y muchas veces por el mismo Estado. Francia, ha enfatizado que no puede hacer paz con corrupción institucional, con amenazas de muerte a las comunidades, con explotación minera a gran escala. Ha hecho ver que las llamadas locomotoras del desarrollo solo generan miseria, hambre, contaminación, guerra y muerte. También ha reflexionado que no habrá paz con medios de comunicación desinformativos. Para Francia la paz conlleva el respeto a la vida y a los territorios ancestrales de las comunidades afros, indígenas y campesinas; que en Colombia a los estudiantes no se les saque de los salones de clase por no tener con qué pagar el semestre; que en las comunidades no haya muerte por ser negros o indígenas; que los políticos no se roben los recursos de la salud, que las mujeres sean respetadas en sus derechos, que no sean torturadas, abusadas sexualmente. Para Francia la paz implica autonomía, respeto a la diferencia, a los saberes ancestrales; la discusión y transformación del modelo de desarrollo que en últimas ha sido el causante de tanta guerra, no solo en Colombia sino en el mundo. Ha recalcado que ella y sus compañeras no han parido hijos para la guerra, para un sistema esclavista, racista y excluyente que sigue operando actualmente en el capitalismo. Francia recibió en Bogotá el premio entregado por la organización sueca Diakonia en la categoría Defensora del año 2015 por su lucha en favor de la dignidad de las personas por encima de cualquier amenaza de desplazamiento o de muerte. De hecho, ella y su familia tuvieron que huir para denunciar lo que sus comunidades estaban padeciendo. Ha proseguido con tenacidad su férrea defensa de la vida.

A partir del 30 de mayo de 2016 las comunidades del Cauca, cada una según sus modos diferenciadores, se movilizaron en la Minga que convocó la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular para exigir un país con paz y justicia social. Exigieron el cumplimiento de los acuerdos firmados con la Cumbre Agraria. Varias organizaciones del Cauca acordaron una coordinación para trabajar los puntos comunes entre los que están la lucha contra la política minera, la protección de los ecosistemas estratégicos, el reconocimiento del campesinado y el rescate de la economía popular. Han exigido también los acuerdos

tenidos previamente con cada una de las organizaciones indígenas, campesinas, urbanas y afrocolombianas. Planearon que la movilización social se hacía como único recurso para exigir derechos y garantizar su cumplimiento porque el Cauca ha sido una región que se moviliza, resiste y lucha, y en unión con el movimiento social colombiano se proponen cambiar la inequidad, la pobreza y el desconocimiento de las mayorías. Siendo uno de los departamentos más desiguales de Colombia y con índices de necesidades elementales insatisfechas, no buscan dejar atrás a otros departamentos, sino que en Colombia no exista inequidad social. Hicieron un llamamiento a que apoyaran la Minga y respaldarse para la salida al conflicto armado. Demandaron que no se criminalizara la protesta social, que el Estado no utilizara la fuerza contra el pueblo que luchaba por sus derechos. Después de tres días de Minga, estas organizaciones tuvieron que denunciar que el gobierno y los medios de comunicación estaban mintiendo sobre esa Minga a la que calificaban de inoportuna. Francia estuvo muy activa en esta Minga.

La Organización Nacional Indígena de Colombia y el Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano en el contexto de la participación en el proceso de negociación de paz de manera autónoma acordó un espacio interétnico al que llamó Comisión Étnica de Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales que estuvo conformado por autoridades de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes, para salvaguardar los derechos territoriales y colectivos de las poblaciones étnicas en el proceso de negociación e implementación de los acuerdos de paz. Francia Márquez estuvo entre los tres afrodescendientes convocados. A finales de abril, Francia Márquez sufrió una amenaza de muerte por su defensa del territorio después de una movilización de los Consejos Comunitarios del Norte del Cauca en defensa de sus derechos y del establecimiento de un acuerdo con el gobierno para darle cumplimiento a los puntos del pliego que se establecieron con las comunidades del norte del Cauca. A raíz de esto se hizo un llamamiento al Movimiento Negro en Colombia, a los demás movimientos sociales y a la comunidad internacional a rodear y acompañar efectiva y permanentemente a Francia Márquez y los demás dirigentes

del norte de Cauca , a sus comunidades y sus luchas por la dignidad, la autonomía y la defensa de sus territorios y derechos.

Los otros dos participantes ya han sido invitados a eventos de la cátedra y han sido presentados, por lo que ahora recordaremos brevemente algo de ellos:

Vilma Almendra ha sido descrita como una brillante indígena nasa (paez), de Colombia, integrante del Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida de la Asociación de Cabildos del Norte de Cauca y del espacio Pueblos en Camino. Ha participado activamente en las luchas de su pueblo y es conocida por su empleo de los medios sociales para esas luchas. Ha estado usando las comunicaciones por Internet como antídoto de la violencia contra los pueblos indígenas. Por estos medios ha denunciado de las violaciones de los derechos humanos en Colombia. Promovió un telecentro, que ha funcionado como cibercafé, biblioteca y lugar de encuentro, el cual fue instalado en la sede de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. Fue invitada por los zapatistas a compartir sus saberes y es coautora de uno de los tomos publicados por el zapatismo sobre el pensamiento crítico frente a la hidra capitalista.

Manuel Rozental, médico colombiano que ha sufrido persecución por las luchas en las que se ha comprometido; pero que ha mantenido ese compromiso en la organización de colectivos y en la difusión de la compartición del pensamiento crítico en Colombia, América Latina y Canadá. Ha sido fundador en la región Cauca de la organización Pueblos en Camino. También fue invitado por los zapatistas a participar en el seminario de 2015 y en la publicación de la obra colectiva acerca del pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Ha planteado desbordar la economía para superar el terror. Ha insistido en que a la paz para los pueblos indígenas, para todas y todos en Colombia se llega por el camino de la Minga, del tejido de los pueblos de otro país que implique el fin del modelo de guerra. Tanto Vilma como Manuel se han destacado por tejer caminos, voces y reflexiones colectivas para construir otro mundo desde abajo.

Panel

**"Pensamiento crítico, cosmovisiones
y epistemologías otras, para enfrentar la guerra
anticapitalista y construir autonomía"**

Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América

Arturo Escobar

Salgo a caminar
por la cintura cósmica del sur
piso en la región
más vegetal del tiempo y de la luz
siento al caminar
toda la piel de América en mi piel
y anda en mi sangre un río
que libera en mi voz su caudal.
Mercedes Sosa, *Canción con todos*

Soy el desarrollo en carne viva,
Calle 13, *Latinoamérica*.

En una nota reciente en *América Latina en Movimiento*, titulado “La crisis del pensamiento crítico latinoamericano”, el profesor Emir Sader lamenta “la relativa ausencia de la intelectualidad crítica” latinoamericana, particularmente en momentos de ataques renovados de la derecha contra los gobiernos progresistas.

Al pensamiento crítico no le faltan ideas —continúa el texto— tiene que pelear por espacios, pero falta mucho más participación, faltan entidades que convoquen a la intelectualidad crítica a que participe activamente en el enfrentamiento de los problemas teóricos y políticos con que se enfrentan los procesos progresistas en América Latina.... Hoy es indispensable rescatar la articulación entre pensamiento crítico y lucha de superación del neoliberalismo, entre teoría y práctica, entre intelectualidad y compromiso político concreto.

Hay mucho que atender en el llamado del profesor Sader. En particular, todas y todos debemos pensar seriamente en la rearticulación epistémica, económica y política de los procesos de dominación

a niveles nacional, continental y global, y siempre debemos estar dispuestos a aceptar el llamado para renovar la pregunta por la praxis, incluyendo la relevancia del intelectual en la vida pública de nuestras sociedades. Sin embargo, en juego están también varias preguntas claves que todo análisis del pensamiento crítico latinoamericano (PCL) está obligado a considerar: ¿Qué constituye el PCL hoy en día? ¿Podemos acotarlo dentro del pensamiento del progresismo o de la izquierda? ¿Qué es exactamente lo que está en crisis? ¿El pensamiento de los gobiernos progresistas? ¿De las izquierdas? ¿Agotan estas categorías el campo, en mi opinión mucho más vasto y quizás inexhaustible, del pensamiento crítico de las comunidades, los movimientos y los pueblos? Más aun, ¿cuál es el papel del pensamiento crítico en las transformaciones sociales?

Como lo sugiere el subtítulo del presente artículo, ya no estamos meramente frente a un continente unificado en su historia y su cultura, 'América Latina', sino frente a un pluriverso, un mundo hecho de muchos mundos. Los mundos indígenas y afrodescendientes en particular han cobrado una importancia inusitada en la redefinición de una supuesta identidad y realidad compartidas, de allí el nuevo léxico de Abya Yala/Afro/Latino-América. No es una denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes claves (rural/urbano, clase, género, generación, sexualidad y espiritualidad), pero es una manera inicial de problematizar, y al menos hacernos tartamudear, cuando con tanta naturalidad invocamos a 'América Latina'.

Dos hipótesis sobre el pensamiento crítico en Abya Yala/Afro/Latino-América

El argumento que quisiera desarrollar en estas páginas es precisamente que el PCL no está en crisis; más aún, pudiera decirse que está más vibrante y dinámico que nunca. Las contribuciones teórico-políticas para repensar la región reverberan a lo largo y ancho del continente, en los encuentros de los pueblos, en las mingas de pensamiento, en los debates de movimientos y colectivos, en las asambleas de comunidades en resistencia, en las movilizaciones de

jóvenes, mujeres, campesinos y ambientalistas, y sin duda también en algunos de aquellos sectores que tradicionalmente se han considerado los espacios del pensamiento crítico por excelencia, tales como la academia y las artes.

Un listado de las tendencias más notables del PCL tendría que incluir, entre otras, las críticas a la modernidad y la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, comunitarios y de mujeres indígenas y afrodescendientes; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria (ESS), las economías comunales y los comunes; las posiciones autonómicas; otras y nuevas espiritualidades; y las diferentes propuestas de transiciones civilizatorias, interculturalidad, el posdesarrollo, el Buen Vivir, y el postextractivismo. Más importante aún, toda genealogía y catálogo del PCL hoy en día tiene por fuerza mayor que incluir las categorías, saberes y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como unas de las expresiones más potentes del pensamiento crítico. Esta última proposición constituye el mayor desafío para el PCL dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea liberal, de derecha o de izquierda) se ha erigido sobre el borramiento efectivo de este nivel crucial del pensamiento, y es precisamente este nivel el que emerge hoy en día con mayor claridad y contundencia, como veremos.

Un análisis de la coyuntura regional y planetaria y de cómo esta se refleja en los debates teórico-políticos del continente nos lleva a postular las siguientes hipótesis. Primero, que el PCL no está en crisis, sino en efervescencia. Segundo, que los conocimientos de los pueblos en movimiento, de las comunidades en resistencia y de muchos movimientos sociales están en la avanzada del pensamiento para las transiciones, y cobran una relevancia inusitada para la reconstitución de mundos ante las graves crisis ecológicas y sociales que enfrentamos, más que los conocimientos de expertos, las instituciones y la academia. (Aclaro que esto no quiere decir que estos últimos sean inútiles, sino que ya son claramente insuficientes para generar las preguntas y pautas para enfrentar las crisis.)

Para verlo de esta manera, sin embargo, es necesario ampliar el espacio epistémico y social de lo que tradicionalmente se ha

considerado el PCL para incluir, junto al pensamiento de la izquierda, al menos dos grandes vertientes que desde las últimas dos décadas han estado emergiendo como grandes fuentes de producción crítica, a saber, aquella vertiente que surge de las luchas y pensamientos 'desde abajo', y aquellas que están sintonizadas con las dinámicas de la Tierra. A estas vertientes las llamaremos 'pensamiento autonómico' y 'pensamiento de la Tierra', respectivamente. Mencionemos por lo pronto que el primero se refiere al pensamiento, cada vez más articulado y discutido, que emerge de los procesos autonómicos que cristalizan con el zapatismo pero que incluyen una gran variedad de experiencias y propuestas a lo largo y ancho del continente, desde el sur de México al suroccidente de Colombia, y desde allí al resto del continente. Todos estos movimientos enfatizan la reconstitución de lo comunal como el pilar de la autonomía. Autonomía, comunalidad y territorialidad son los tres conceptos claves de esta corriente.

Con pensamiento de la Tierra, por otro lado, nos referimos no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología, sino a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), los mitos, las prácticas económicas y culturales del lugar, y las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama. Esto no la hace menos importante, sino quizás más, para la crucial tarea de todo pensamiento crítico en la coyuntura actual, a la cual nos referiremos como 'la reconstitución de mundos'.

No podré situar el argumento dentro de la larga e ilustre historia del PCL. Digamos solamente que desde algunas perspectivas (como el pensamiento decolonial) la genealogía de un 'pensamiento otro' se extiende hasta la colonia misma, encontrándose en la obra de ciertos intelectuales indígenas y cimarrones libertarios. Digamos igualmente que a través del siglo XIX los debates críticos del continente vieron capítulos que aún conservan cierta relevancia, desde aquellos que planteaban la disyuntiva entre civilización y barbarie hasta los debates tempranos sobre la modernidad latinoamericana ya en las postrimerías del siglo, originando tensiones entre visiones

conservadoras pero antiliberales (Arielismo) y 'nuestramericanas' antiimperialistas (Martí) que también conservan relevancia. Ya en los albores del siglo xx entran a jugar un papel importante el marxismo y el anarquismo, y para mediados de siglo se da el famoso debate entre los filósofos Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondi sobre 'si existe o no una filosofía de nuestra América'.

Es de anotar que todos estos debates, sin embargo, toman lugar dentro de los cánones eurocéntricos, sin preguntarse a profundidad por su relevancia para las comunidades y 'las masas' del continente. Habría que esperar hasta la denuncia radical del maestro Orlando Fals Borda, en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970), y el influyente libro de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970, publicado en portugués en 1968) para que se estremeciera el edificio epistémico de las academias tanto críticas como de izquierda y se empezara a tomar en serio lo que hoy llamaríamos 'los conocimientos otros' de los mundos subalternos.

Esta es sin duda una exposición completamente insuficiente y quizás acomodada de la rica tradición del PCL, pero la incluyo en aras de las dos hipótesis expuestas. Los movimientos de educación y comunicación popular inspirados por Fals (con su investigación acción participativa, IAP) y Freire motivaron una infinidad de movilizaciones transformadoras en los 70 y 80, con frecuencia de la mano de las luchas revolucionarias alimentadas por el marxismo y la diversidad de izquierdas, pero siempre enfatizando la necesidad de tomar en serio los conocimientos de los pueblos. Hoy en día, en las vertientes autonómicas y del pensamiento de la Tierra, encontramos ecos de este valioso legado, aunque con una radicalización epistémica mayor que la de las propuestas de aquellas décadas .

Quisiera, para los efectos de este escrito, definir el PCL como el entramado de tres grandes vertientes: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la Tierra. Estas no son esferas separadas y preconstituidas sino que se traslapan, a veces alimentándose mutuamente, otras en abierto conflicto. Mi argumento es que hoy en día tenemos que cultivar las tres vertientes, manteniéndolas en tensión y en diálogo continuo, abandonando toda pretensión universalizante y de poseer la verdad. Dicho de

otra manera, a la fórmula zapatista de luchar “desde abajo y por la izquierda”, hay que agregar una tercera base fundamental, “con la Tierra” (hasta cierto punto implícita en el zapatismo). En la siguiente sección, comenzaré por hacer unas anotaciones breves sobre la importancia crucial del ‘pensamiento de la izquierda’, para luego ofrecer un bosquejo, necesariamente provisional, de las otras dos vertientes.

I. El pensamiento de la izquierda y la izquierda del pensamiento

Qué tantas cosas es la izquierda: teoría, estrategia, práctica, historia de luchas, humanismo, imágenes, emociones, canción, arte, tristezas, victorias y derrotas, revoluciones, momentos bellos y de horror, y muchas otras cosas. Cómo no seguir inspirándonos en los momentos más hermosos de las luchas revolucionarias socialistas y comunistas a través de su potente historia; al menos para mi generación, cómo no seguir conmoviéndose por la carismática figura del Che, o de un Camilo Torres esperando la muerte con un fusil en la mano que nunca disparó, iconos estos que continúan engalanando las paredes de las universidades públicas de Colombia y el continente, y que aún nos hacen sonreír al verlas. Cómo no pensar en el intenso rojo de las banderas de las movilizaciones campesinas y proletarias de otrora, de campesinos leyendo los ubicuos libritos rojos mientras esperan marchar por el derecho a la tierra. Cómo no incorporar en toda lucha y en toda teoría los principios de justicia social, los imaginarios de igualdad de clase y los ideales de libertad y emancipación de la izquierda revolucionaria.

A nivel teórico, es imperante reconocer las múltiples contribuciones del materialismo dialéctico y el materialismo histórico, su renovación en el encuentro con el desarrollismo (dependencia), el ambientalismo (marxismo ecológico), el feminismo, la teología de la liberación, el postestructuralismo (ej., Laclau y Mouffe), la cultura (ej., Stuart Hall, los estudios culturales latinoamericanos, la interculturalidad) y lo pos y decolonial. Sin embargo, aunque esta amplia gama de teorías sigue siendo claramente relevante, hoy en día reconocemos con facilidad los inevitables apegos modernistas del

materialismo histórico (como su aspiración a la universalidad, la totalidad, la teleología, y la verdad que se le cuelan aun a través del agudo lente analítico de la dialéctica). Más aún, no se puede desconocer que vamos aprendiendo nuevas formas de pensar la materialidad, de la mano de la ecología económica, las teorías de la complejidad, la emergencia, la autopoiesis y la autoorganización, y de las nuevas formas de pensar la contribución de todo aquello que quedó por fuera en la explicación modernista de lo real, desde los objetos y las 'cosas' con su 'materialidad vibrante' hasta todo el rango de lo no-humano (microorganismos, animales, múltiples especies, minerales), que tanto como las relaciones sociales de producción son determinantes de las configuraciones de lo real. En estas nuevas 'ontologías materialistas' hasta las emociones, los sentimientos y lo espiritual tienen cabida como fuerzas activas que producen la realidad.

Quisiera recalcar dos nociones de este breve recuento; por un lado, la ruptura de los nuevos materialismos con el antropocentrismo de los materialismos de la modernidad. Del otro, y como corolario, el 'desclasamiento epistémico' a que se ven abocadas aquellas vertientes que usualmente consideramos de izquierda. Por desclasamiento epistémico me refiero a la necesidad de abandonar toda pretensión de universalidad y de verdad, y una apertura activa a aquellas otras formas de pensar, de luchar y de existir que van surgiendo, a veces con claridad y contundencia, a veces confusas y titubeantes, pero siempre afirmativas y apuntando a otros modelos de vida, en tantos lugares de un continente que pareciera estar cercano a la ebullición. Este desclasamiento convoca a los pensadores de izquierda a pensar más allá del episteme de la modernidad, a atreverse a abandonar de una vez por todas sus categorías más preciadas, incluyendo el desarrollo, el crecimiento económico, el progreso y el mismo 'hombre'. Los conmina a sentipensar con la Tierra y con las comunidades en resistencia para rearticular y enriquecer su pensamiento.

Debe quedar claro que no me he detenido aquí a analizar la diferencia entre 'progresismo' e 'izquierda', ni las bien informadas críticas al neoextractivismo de los gobiernos progresistas o el aparente agotamiento del modelo progresista neoextractivista y

desarrollista. Tampoco abordaré los debates por la renovación de la izquierda, en este momento importantes en países como Brasil, Venezuela, Ecuador, Argentina y Bolivia. Finalmente, he obviado analizar la apropiación por parte de algunos de los gobiernos progresistas de conceptos potencialmente radicales como el Buen Vivir los Derechos de la Naturaleza. Es necesario anotar, sin embargo, que desde la perspectiva aquí expuesta, toda política de izquierda basada en la exclusión de otros puntos de vista, la supresión de la crítica y la represión de organizaciones de base por no estar de acuerdo con el oficialismo solo puede representar una visión estrecha y cuestionable del pensamiento crítico de izquierda. Es de esta forma que las izquierdas oficiales se apropian y desvirtúan las experiencias y categorías de los pueblos y los movimientos. El debate sobre este tipo de progresismo está cobrando cada vez más intensidad en el continente, con justa razón. Confío en que las dos vertientes que exploro a continuación aporten elementos nuevos para este debate.

II. El pensamiento del o desde abajo

La tierra manda, el pueblo ordena y el gobierno obedece. Construyendo autonomía.

Un fantasma recorre el continente: el fantasma del autonomismo. Y podríamos continuar:

Todas las fuerzas de la vieja [Latinoamérica] se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma ...[Y]a es hora de que los [autonomistas] expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongan a la leyenda del fantasma del [autonomismo] un manifiesto del propio partido.

No será un manifiesto de un solo partido en este caso sin duda, sino una multiplicidad de manifiestos para la multiplicidad de mundos de que nos hablan las y los compañeros zapatistas, un mundo donde quepan muchos mundos. Serán las múltiples visiones de aquellos "que ya se cansaron de no ser y están abriendo el camino" (M.

Rozental), de los sujetos de la digna rabia, de todas y todos los que luchan por un lugar digno para los pueblos del color de la Tierra.

Es innegable que esta segunda vertiente que proponemos, el autonomismo, es una fuerza teórico-política que comienza a recorrer Abya Yala/Afro/Latino-América de forma sostenida, contra viento y marea y a pesar de sus altibajos. Surge de la activación política de la existencia colectiva y relacional de una gran variedad de grupos subalternos —indígenas y afrodescendientes, campesinos, pobladores de los territorios urbanos populares, jóvenes, mujeres solidarias—. Es la ola creada por los condenados de la tierra en defensa de sus territorios ante la avalancha del capital global neoliberal y la modernidad individualista y consumista. Se le ve en acción en tantas movilizaciones de las últimas dos décadas, en encuentros interepistémicos, en mingas de pensamiento, cumbres de los pueblos y en convergencias de todo tipo donde los protagonistas centrales son los conocimientos de las comunidades y los pueblos que resisten desde las lógicas de vida de sus propios mundos. Involucra a todos aquellos que se defienden del desarrollo extractivista porque saben muy bien que “para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente”, como con frecuencia lo manifiestan las lideresas y líderes afrocolombian@s que experimentan el desplazamiento de sus territorios bajo las presiones del llamado progreso.

A nivel teórico, el autonomismo se relaciona con una gran variedad de tendencias, desde el pensamiento decolonial y los estudios subalternos y postcoloniales hasta las epistemologías del sur y la ecología política, entre otros. Tiene un parentesco claro con nociones tales como la descolonización del saber, la justicia cognitiva y la interculturalidad. Pero su peso teórico-político gravita en torno a tres grandes conceptos: autonomía, comunalidad y territorialidad; solo el primero de los cuales tiene alguna genealogía en las izquierdas, especialmente en el anarquismo. Las nociones de comunidad en particular están reapareciendo en diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo las movilizaciones de indígenas, afrodescendientes y campesinos, sobre todo en México, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Cuando se habla de comunidad se usa en varios sentidos: comunalidad, lo comunal, lo popular-comunal, las luchas por los

comunes, comunitismo (activismo comunitario). La comunalidad (la condición de ser comunal) constituye así el horizonte de inteligibilidad de las culturas de la América profunda e igualmente de luchas nuevas, aun en contextos urbanos; es una categoría central en la vida de muchos pueblos y continua siendo su vivencia o experiencia más fundamental. Todo concepto de comunidad en este sentido se entiende de forma no esencialista, entendiendo 'la comunidad' en toda su heterogeneidad e historicidad, siempre surtiéndose de la ancestralidad (el tejido relacional de la existencia comunal), pero abierta hacia el futuro en su autonomía.

El autonomismo tiene su razón de ser en la profundización de la ocupación ontológica de los territorios y los mundos-vida de los pueblos-territorio por los extractivismos de todo tipo y por la globalización neoliberal. Esta ocupación es realizada por un mundo hecho de un mundo (capitalista, secular, liberal, moderno, patriarcal), que se arroga para sí el derecho de ser 'el Mundo', y que rehúsa relacionarse con todos esos otros mundos que se movilizan cada vez con mayor claridad conceptual y fuerza política en defensa de sus modelos de vida diferentes. El autonomismo nos habla de sociedades en movimiento, más que de movimientos sociales (R. Zibechi, refiriéndose a la ola de insurrecciones indígena-populares que llevarán al poder a Evo Morales), y podríamos hablar con mayor pertinencia aún de mundos en movimiento, porque aquello que emerge son verdaderos mundos relacionales, donde prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no-humanos, y el Buen Vivir sobre la economía.

En el lenguaje de la 'ontología política', podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas, por la defensa de otros modelos de vida. Interrumpen el proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo. Dichas luchas son cruciales para las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo en el que quepan muchos mundos (el pluriverso). Constituyen la avanzada de la búsqueda de modelos alternativos de vida, economía y sociedad. Son luchas que enfrentan

'entramados comunitarios' y 'coaliciones de corporaciones transnacionales', buscando la reorganización de la sociedad sobre la base de autonomías locales y regionales; la autogestión de la economía bajo principios comunales, aun si articuladas con el mercado; y una relación con el Estado pero solamente para neutralizar en lo posible la racionalidad del Estado. En resumen, son luchas que buscan organizarse como los poderes de una sociedad otra, no-liberal, no-estatal y no-capitalista. Aunque esta defensa surge de raíces (parcialmente) comunitarias y no-capitalistas, implica toda una historia de relacionamiento con la modernidad capitalista. "Se trata de recuperar, re-construir y revitalizar el lugar y el territorio, esta vez para la reproducción de la vida" —dicen los compañeros y compañeras nasa del suroccidente colombiano— y con ello darle curso a formas contrapuestas de la pretensión capitalista totalizante y homogenizante.

La autonomía es de esta forma una práctica teórico-política de los movimientos étnico-territoriales —pensarse de adentro hacia afuera, como dicen algunas lideresas afrodescendientes en Colombia, o cambiando las tradiciones tradicionalmente, y cambiando la forma de cambiar, como dicen en Oaxaca (G. Esteva)—. "La clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentra su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos", nos dice el biólogo Francisco Varela, definición que aplica a las comunidades. Implica la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras, y la invención de nuevas prácticas. Podemos decir que en su mejor acepción la autonomía es una teoría y práctica de la interexistencia, una herramienta de diseño para el pluriverso.

El objetivo de la autonomía es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis) y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos cada vez más globalizados. Como dicen los comuneros indígenas misak del norte del Cauca de Colombia, hay que "recuperar la tierra para recuperarlo todo [...] por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros

pueblos” (Cabildo Indígena de Guambia, 1980, citado en Quijano 2012: 257). O como lo expresan los nasa en su movilización, la minga social y comunitaria, “la palabra sin acción es vacía. La acción sin la palabra es ciega. La acción y palabra sin el espíritu de la comunidad son la muerte”. Autonomía, comunalidad, territorio y relacionalidad aparecen aquí íntimamente ligados, constituyendo todo un marco teórico-político original dentro de esta segunda vertiente del pensamiento crítico de Abya Yala/Afro/Latino-América.

III. El pensamiento de la Tierra.

La relacionalidad —la forma relacional de ser, conocer y hacer, definida como aquellas configuraciones sacionaturales donde nada preexiste las relaciones que lo constituyen, sino que todo se constituye profundamente en relación con todo— es el gran correlato de la autonomía y la comunalidad. Así puede verse en muchas cosmovisiones de los pueblos, tales como la filosofía africana del Muntu o concepciones de la Madre Tierra como la Pachamama, *Ñuke mapu*, o *Uma Kiwe*, entre muchas otras. También está implícita en el concepto de crisis civilizatoria, siempre y cuando se asume que la crisis actual es causada por un modelo particular de mundo (una ontología), la civilización moderna capitalista de la separación y la desconexión, donde humanos y no humanos, mente y cuerpo, individuo y comunidad, razón y emoción, etc., se ven como entidades separadas y autoconstituidas.

Las ontologías o mundos relacionales se fundamentan en la noción de que todo ser vivo es una expresión de la fuerza creadora de la tierra, de su autoorganización y constante emergencia. Nada existe sin que exista todo lo demás (“soy porque eres”, porque todo lo demás existe, dicta el principio del Ubuntu surafricano). En las palabras del ecólogo y teólogo norteamericano Thomas Berry, “la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos”. El mandato de la Tierra del que hablan muchos activistas nos conmina por consecuencia a ‘vivir de tal forma que todos puedan vivir’. Este mandato es atendido con mayor facilidad por los pueblos-territorio: “Somos la continuidad de la tierra, miremos desde el corazón de la

tierra" (Marcus Yule, gobernador nasa). No en vano es la relación con la Tierra central a las luchas indígenas, afro y campesinas en el contexto actual.

Desde esta perspectiva, el gran desafío para la izquierda y al autonomismo es aprender a sentipensar con la Tierra, a escuchar profundamente tanto el grito de los pobres como el grito de la Tierra (L. Boff, *Laudato Si*). Es refrescante pensar que de las tres vertientes mencionadas la más antigua es esta tercera. Viene desde siempre, desde que los pueblos aprendieron que eran Tierra y relación, expresiones de la fuerza creadora del universo, que todo ser es ser-Tierra. Existe en el pensamiento cosmocéntrico que subyace los tejidos y entramados que conforman la vida, aquel que sabe, porque siente, que todo en el universo está vivo, que la conciencia no es prerrogativa de los humanos sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida. Es el pensamiento de aquellas y aquellos que defienden la montaña contra la minería porque ella es un ser vivo apu (M. de la Cadena), o los páramos y nacimientos de agua porque son el origen de la vida, con frecuencia lugares sagrados donde lo humano, lo natural y lo espiritual se funden en un complejo entramado vital. Yace también en el fundamento de la recomunalización de la vida, la relocalización de las economías y la producción, la defensa de semillas, el rechazo a los transgénicos y los TLC, y la defensa de la agroecología y la soberanía alimentaria (L. Gutiérrez).

Podemos decir, sin caer en anacronismo alguno, que las 'cosmogonías' de muchas culturas del mundo son el pensamiento primigenio de la Tierra. También fue, y sigue siéndolo parcialmente, el pensamiento de las comunidades matriarcales, como lo lleva explicando la feminista alemana Claudia von Werlhof por más de dos décadas con su teoría crítica del patriarcado —no matriarcales en el sentido de la predominancia de la mujer, sino de culturas donde priman la cooperación, el reconocimiento del otro, la horizontalidad, la participación y la sacralidad en vez de la agresión, el dominio, la guerra, el control y la apropiación de las sociedades patriarcales que poco a poco a través de sus cinco mil años de historia se ha ido apoderando de todas las sociedades del planeta—. De forma similar lo entiende el biólogo Chileno Humberto Maturana a

partir de su concepción de 'culturas matríticas' y de la 'biología del amor', aquellas culturas que viven en la profunda conciencia la interconexión de todo lo que existe y que se resisten a una trayectoria vital basada en la apropiación y el control porque su 'emocionar' dicta, precisamente, el respeto y la convivencia.

El pensamiento de la tierra subyace las concepciones de territorio. "Tierra puede tener cualquiera, pero territorio es otra cosa", dicen algunos mayores afrodescendientes en el Pacífico colombiano, gran territorio negro. El territorio es el espacio para la enacción de mundos relacionales. Es el lugar de aquellas y aquellos que cuidan la tierra, como lúcidamente lo expresaran las mujeres de la pequeña comunidad negra de La Toma en el norte del Cauca, movilizadas contra la minería ilegal de oro:

A las mujeres que cuidan de sus territorios. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla y Solidaria. Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios... Nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro... Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas.

Por ende el slogan de la marcha, "El territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende".

También encontramos el pensamiento de la Tierra en la cosmoacción de muchos pueblos indígenas centrada en la defensa del territorio y en sus Planes de Vida. El territorio es

El espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura. Implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual. Como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia.

Por eso su estrategia está encaminada a “recuperar la tierra para recuperarlo todo, autoridad, justicia, trabajo, por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos”. De igual manera, el Plan de Vida del pueblo misak se explica como una propuesta de “construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación”.

Por esto muchos pueblos describen su lucha política como ‘la liberación de la Madre Tierra’. La pregunta clave para estos movimientos es: ¿cómo mantener las condiciones para la existencia y la reexistencia frente al embate desarrollista, extractivista y modernizador? Esta pregunta, y el concepto de liberación de la Madre Tierra, son potentes conceptos para toda práctica política en el presente: para la izquierda y los procesos autonómicos tanto como para las luchas ambientales y por otros modelos de vida. Vinculan justicia ambiental, justicia cognitiva, autonomía y la defensa de mundos (J. Martínez-Alier, V. Toledo). En este registro también encontramos el movimiento por los Derechos de la Naturaleza dentro de concepciones genuinamente biocéntricas (más allá de discursos o referencias superficiales a la sustentabilidad o la Pachamama) (E. Gudynas).

Para nosotros los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (la ontología del individuo, la propiedad privada, la racionalidad instrumental y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la relacionalidad? ¿Cómo reaprendemos a interexistir con todos los humanos y no-humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para reaprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados?

Desafortunadamente, el progresismo, y quizás buena parte de la izquierda, están lejos de entender este mandato. Como bien lo dice Gudynas, ni la derecha ni la izquierda “entiende la naturaleza”.

Comentario final: ¿salir de la modernidad?

El desclasamiento epistémico de la izquierda implica atreverse a cuestionar el desarrollo, el mal llamado progreso y la modernidad. Solo de esta forma podrá el pensamiento de izquierda participar en pensar y construir las transiciones civilizatorias que se adumbran desde el pensamiento autonómico y de la Tierra. Como es bien sabido, el progresismo de las últimas dos décadas ha sido profundamente modernizador, y su modelo económico está basado en el núcleo duro de premisas de la modernidad, incluyendo el crecimiento económico y el extractivismo.

Tanto en el norte global como en el sur global, el pensamiento de las transiciones tiene muy claro que las transiciones tienen que ir más allá del modelo de vida que se ha impuesto en casi todos los rincones del mundo con cierta visión dominante de la modernidad. Salir de la modernidad solo se logrará caminando apoyándose en las tres vertientes. Sanar la vida humana y la Tierra requieren de una verdadera transición “del período cuando los humanos eran una fuerza destructiva sobre el planeta Tierra al período cuando los humanos establecen una nueva presencia en el planeta de forma mutuamente enriquecedora”, como lo expresan Thomas Berry y Leonardo Boff. Significa caminar decididamente hacia una nueva era, que estos ecólogos denominan como ‘Ecozoica’ (la era de la casa de la vida). El cambio climático es solamente una de las manifestaciones más patentes de la devastación sistemática de la vida por la modernidad capitalista.

La liberación de la Madre Tierra, concebida desde el cosmocentrismo y la cosmoacción de muchos pueblos-territorio, nos invitan a ‘diseñar’ el diseño de mundos. Este acto de disoñación y de diseño tiene como objetivo reconstituir el tejido de la vida, de los territorios y de las economías comunalizadas. Como lo dice un joven misak, se trata de convertir el dolor de la opresión de siglos en espereza y

está en la base de la autonomía. Para los activistas afrocolombianos del Pacífico, tan impactado por las locomotoras desarrollistas, esta región es un Territorio de Vida, Alegría, Esperanza y Libertad. Hay un sabio principio para la práctica política de todas las izquierdas en la noción de tejer la vida en libertad.

Las tres vertientes presentadas no constituyen un modelo aditivo sino de múltiples articulaciones. No son paradigmas que se reemplazan nítidamente unos a otros. Queda claro, sin embargo, la necesidad de que la izquierda y el autonomismo (y el humano) devengan Tierra. El humano 'posthumano' —aquel 'humano' que emerja del final del antropocentrismo— tendrá que aprender de nuevo a existir como ser vivo en comunidades de humanos y no-humanos, en el único mundo que verdaderamente compartimos que es el planeta. La recomunalización de la vida y la relocalización de las economías y la producción de los alimentos en la medida de lo posible —principios claves de los activismos y diseños para la transición— se convierten en principios apropiados para la práctica teórico-política del presente. De hecho ya encontramos entramados potentes del pensamiento de izquierda, autonómico y de la Tierra en los encuentros interepistémicos tales como las Tramas y Mingas para el Buen Vivir en Popayán, o en eventos como el encuentro Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista, convocado por el EZLN y celebrado en el CIDECI-Unitierra, San Cristóbal de las Casas, en mayo del 2015.

Muchas, si no la mayoría, de estas experiencias comunaliarias y autónomas en defensa de la Tierra son inevitablemente debilitadas por los contextos antagonicos en los que se llevan a cabo, a pesar de su compromiso con las transformaciones. Debe mencionarse que, en su búsqueda de autonomía, algunas recaen en el desarrollismo, otras son subvertidas desde dentro por sus propios líderes, otras reinscriben antiguas formas de opresión o crean otras nuevas, y no es raro que las movilizaciones decaigan bajo el increíble peso de las presiones del momento o debido a la represión abierta. Los antagonismos son inherentes a toda práctica social. Esto no descalifica por completo las acciones de las 'comunidades realmente existentes', ni debe condenarlas a la categoría residual de

ilusorias, localistas o románticas. En esto yace la esperanza; al fin y al cabo, “la esperanza no es la certeza de que algo pasará, sino de que algo tiene sentido, pase lo que pase” (G. Esteva).

Aquellos que aún insistan en la vía del desarrollo y la modernidad son o suicidas o al menos ecocidas, y sin duda históricamente anacrónicos. Por el contrario, no son románticos ni ‘infantiles’ aquellos que defienden el lugar, el territorio y la Tierra; constituyen la avanzada del pensamiento pues están en sintonía con la Tierra y la justicia y entienden la problemática central de nuestra coyuntura histórica, las transiciones hacia otros modelos de vida, hacia un pluriverso de mundos. No podemos imaginar y construir el postcapitalismo (y el postconflicto) con las categorías y experiencias que crearon el conflicto (particularmente el desarrollo y el crecimiento económico). Saltar al Buen Vivir sin completar la fase de industrialización y modernización es menos romántico que completarla, ya sea por la vía de la izquierda o de la derecha. No podemos construir lo nuestro con lo mismo... lo posible ya se hizo, ahora vamos por lo imposible (activistas indígenas, campesinos y afrodescendientes, Tramas y Mingas por el Buen Vivir, Popayán, 2014).

¿Podremos atrevernos a afirmar que hoy en día Abya Yala/Afro/Latino-América presenta al mundo, en la complejidad de su pensamiento crítico en las tres vertientes tan esquemáticamente resumidas, un modelo diferente de pensar, de mundo y de vida? En esto —y a pesar de todas las tensiones y contradicciones entre las vertientes y al interior de cada una de ellas— radicaría ‘la diferencia latinoamericana’ para la primera mitad del siglo XXI. Algo que sí podemos decir con certeza, con la gran Mercedes Sosa, es que pueblos, colectivos, movimientos, artistas e intelectuales caminan la palabra ‘por la cintura cósmica del sur’ en ‘la región más vegetal del tiempo y de la luz’ que es el hermoso continente que habitamos. Gracias a la vida, que nos ha dado tanto...

Una mirada del pensamiento crítico desde el hacer comunitario

Vilma Almendra

Buenas tardes a todas y a todos. Gracias por venir a escuchar y ojalá podamos intercambiar. El tiempo es corto, y bueno, solo he pensado compartir tres puntos básicos intentando abordar algunas preguntas desde mi experiencia que también es colectiva y trae la memoria viva de la lucha del pueblo nasa del norte del Cauca en Colombia: ¿qué es esto del pensamiento crítico para nosotros?, ¿cuál sería el sustento comunitario con ejemplos concretos donde se camina el pensamiento crítico?, y ¿qué desafíos debemos abordar en torno al hacer crítico?

Incomodarnos con lo establecido para estar en movimiento

Para empezar quisiera decir que el pensamiento crítico como lo vemos y como se expresa en nuestra comunidad es uno de los flujos de vida de la Madre Tierra, es decir, que el pensamiento crítico comunitario nos ha permitido estar en movimiento. Ese pensamiento crítico, como bien lo ha planteado Arturo Escobar, "siempre ha estado vivo y dinámico" desde los procesos que reivindican identidad como lucha. El pensamiento crítico a mi modo de ver y por la experiencia desde la lucha del pueblo indígena nasa en el Cauca, expresa nuestra incomodidad con lo que nos rodea, con lo establecido, con lo permitido. Entonces nos sentimos incómodas e incómodos con las amarras que nos ponen a nosotros y a la Madre Tierra para callarnos

y someternos. Por eso las sentimos, aunque a veces no las vemos, pero luchamos para quitárnoslas. Cuando pensamos críticamente siempre nos incomodamos.

Entonces, cuando sabemos que estamos siendo silenciados, que no nos escuchamos ni entre nosotros mismos y que ni somos capaces de sentirnos, tratamos de ser con el otro y de gritar colectivamente por esa libertad que nos secuestran. Pensar críticamente es incomodarnos con la categoría/cárcel que nos impone el sistema capitalista para nombrarnos y controlarnos, pero también es incomodarnos, reconocer y abordar nuestras propias acciones que son contradictorias e incoherentes con el pensamiento crítico como uno de los flujos de vida de la Madre Tierra. Es decir, pensar críticamente requiere no solamente ver y actuar contra el enemigo externo, sino también identificar al enemigo interno y reconocernos en la hidra que nos habita.

Asimismo, pensar críticamente requiere entender y desafiar las dicotomías y las territorialidades que nos impone el capital. De ahí que pensar solos y no ver nuestros contextos es caer también en la trampa del sistema. Entonces no es solamente ver la localidad que nos afecta directamente a los cuerpos de las mujeres, a los cuerpos de los niños y al cuerpo territorial que habitamos, sino a también la globalidad que nos afecta y nos debe juntar para luchar contra lo que pasa en México, lo que pasa en Argentina, que lo que está pasando en Honduras... todo eso está entramado y es para la muerte, para nuestro exterminio y para la vitalidad del capital. Debemos nombrar críticamente lo que nos está pasando para levantarnos en una sola voz contra el sistema, para entender la globalidad de la agresión y simultáneamente, para también tejernos, hilarnos, sumarnos. O sea, desde el rincón donde estemos debemos saber entender lo que está pasando en Honduras con Copinh con las compañeras de Ofrahen, lo que pasó con el asesinato de Bertha Cáceres y lo que todo esto significa para nosotras y nosotros aquí y ahora.

En ese sentido, ¿qué significa para el resto del mundo que en Colombia, a finales de agosto, se firme un acuerdo de paz? —entre comillas, porque en realidad es un acuerdo de cese bilateral al fuego

entre las FARC y el gobierno y a la fecha van más de una docena de líderes indígenas, negros y campesinos asesinados—. O sea, miremos nuestro territorio y desde allí reconozcamos el de otras y otros, y al mismo tiempo, conozcamos otros territorios para entender lo que nos está pasando a nosotros. Tratar de entender lo que nos hacen y lo que estamos haciendo desde el pensamiento crítico es vital para el hacer comunitario.

Sin embargo, tener una memoria viva y en lucha con el pensamiento crítico como pueblos y comunidades indígenas no significa que somos esenciales, esencialistas y que somos perfectos (aunque unos si estén convencidos de esto). Menos que por el solo hecho de ser indígenas, todo lo que hacemos está bien y somos más comunitarios que los demás. ¡No!, habemos comunitarios, capitalistas, racistas, progresistas... no somos puros, somos gente que lleva más de quinientos años de sometimiento y menos de cien levantándose y en búsqueda de libertad. Entonces, no es la piel y la lengua que nos hace como indígenas aunque son vitales para nuestra cultura en lucha, es a mi modo de ver, entre otras, nuestra relación con la Madre Tierra y nuestro carácter asambleario que nos facilita transitar el camino del pensamiento crítico, fundamentos que van más allá del ámbito rural, pues si así no los vemos estamos cayendo en la división que nos impone el capital. Aunque no podemos negar que los llamados urbanos tenemos características y condiciones materiales distintas a los llamados rurales, tampoco podemos negar que los desafíos concretos son muy parecidos y tienen que ver con nuestra supervivencia aquí y ahora frente a la tormenta que nos impone el capital para superar sus crisis. Entonces, la intención es tratar de ver en una mirada corta ese legado histórico que nos hace indígenas y qué puede servir para la lucha también de otros espacios que van más allá de lo rural.

Caminar la palabra expresa el hacer crítico

El sustento comunitario de esta forma de enunciar el pensamiento crítico viene desde una experiencia particular con las luchas desde

el Cauca, Colombia. Esta es una concepción que viene arraigada a muchas épocas y acciones concretas, aquí solo voy a presentar tres que recogen nuestra memoria en lucha, que sustentan y que son ejemplos concretos de palabra y acción crítica: “ver, pensar y actuar”, “tierra para la gente y gente para la tierra”, “palabra y acción en el espíritu de la comunidad”.

“Ver, pensar y actuar”, legado histórico que dejó nuestro Nasa Pal, sacerdote indígena nasa, Álvaro Ulcué Chocué [asesinado en 1984 por motivarnos a recuperar las tierras]. Él siempre pregonoó la necesidad de “ver, pensar y actuar” para luchar. Ese espíritu es uno de los fundamentos de nuestro pensamiento crítico: ver lo que la realidad nos impone como única posibilidad de existencia; pensar para no quedarnos quietos y romper la celda que nos asignan; actuar para levantarnos, decidir y gritar transformando nuestro hacer concreto. El legado de nuestro Nasa Pal es camino necesario aquí y ahora frente a la Tormenta que nos está abrazando, porque Álvaro sí era un líder arraigado al territorio, pues no se acomodaba sino que se apropiaba de los espacios necesarios como nasa para luchar desde allí en camino a la liberación. No como muchos de nosotros que todavía nos dejamos engañar por los malos gobiernos, por los partidos políticos, por las agencias, por la institucionalidad y a veces por nuestro interés individual, olvidando el camino de la palabra que él nos marcó, insistiendo que desde el más pequeño tuviera la capacidad de analizar y de no tragar entero, entonces siempre repetía: “Enséñeles a leer y no a firmar su propia suerte. Aprender a leer, atreverse a pensar es empezar a luchar. Solo es libre el que sabe a dónde va”. En el contexto actual, en el que el enemigo es más grande por su poder transnacional, que se ha instalado una política de despojo y exterminio global contra los pueblos, que además penetra el territorio de nuestros imaginarios, confundiéndonos con codicia y pragmatismos politiqueros y que nuestro *Cxab Wala Kiwe* (territorio del gran pueblo) sigue siendo víctima de la guerra, precisamente por su digna lucha y resistencia a la mercantilización de la vida toda, para que “su semilla nunca muera” y su asesinato no nos condene de nuevo a la obediencia al despojador, tenemos que nacer muchos

más Álvaro, hombres y mujeres que vemos, pensamos y actuamos en la libertad del territorio (Almendra, 2014).

“Tierra para la gente”, legado que viene de un poco más atrás pero también se teje con el pensamiento de nuestro *Nasa Pal*. En los años 70, 80 e inicios de los 90, los pueblos indígenas en el Cauca retomaron el camino de nuestro legendario Manuel Quintín Lame (recuperador y negociador de tierras para los indígenas) y estuvieron recuperando la tierra que nos había sido arrebatada por los terratenientes para esclavizarnos en nuestro propio territorio. En esos tiempos se decía recuperar la tierra, porque hasta ese momento habían haciendas donde nos explotaban haciéndonos pagar terraje (renta obligatoria) al “dueño” de la tierra. Es decir, después de que les quitaron la tierra a nuestros abuelos y nuestras abuelas tenían que estar dos o tres días trabajándole gratis al patrón, para que les permitiera acceder a un pedacito de tierra donde pudieran acentarse. Ellas y ellos empobrecidos, mientras los patrones se daban vidas ostentosas. Recuerdo que mi abuela Matilde Conda nos contaba que ellos eran tan pobres que cuando murió su madre, mi bisabuelo la cambió a ella por una mortaja. Mi abuela tenía siete años cuando fue entregada a la hacienda de la familia Pasos en Jambaló Cauca para poder enterrar dignamente a su madre. Allí, empobrecidos para que los patrones pudieran disfrutar de lujos y vidas ostentosas, nuestras abuelas y abuelos que lograron escaparse de la tuberculosis, de las violaciones y de la muerte, crecieron como “criados” en la casa del patrón, algunos menos esclavizados que otros, pero todos desenraizados de su propia tierra.

Obviamente fue difícil reconocer la celda impuesta por la colonia, porque aparecía como la única opción, la única forma de vida, la única manera de ser, pero gracias a personajes como Manuel Quintín Lame nuestros pueblos se empezaron a levantar para irse liberando de esa celda impuesta por la hacienda. De allí que re-reconocer críticamente la realidad a la que estaban sometidos les permitió gritar con fuerza y con la pala en sus manos: “¡tierra para la gente!”, de allí que en la década de los 70 se realizaron las más grandes y masivas recuperaciones de tierra desde el Cauca en Colombia. Esta es

una forma de nombrar y hacer, de teorizar y practicar, de palabrandar, porque mientras planeaban y gritaban cuando entraban a las haciendas, al mismo tiempo iban arando la tierra con herramientas de trabajo, pero no para pagar terraje al patrón, sino para sembrar comida e instalarse definitivamente con la tierra que les había sido arrebatada. Ellas y ellos pensando críticamente escucharon la palabra de Manuel Quintín Lame, obedecieron los mandatos de la Madre Tierra y vieron con más claridad su explotación, su silencio y su maltrato en el mismo territorio que ancestralmente es de todas y todos. Ahí empezó a caminar el pensamiento crítico, porque les estorbó su sometimiento en las haciendas y empezaron a recuperar la vida, es decir, la tierra.

Y seguimos caminando, entonces a mediados de los 80, la década de los 90 e inicios del 2000, sin olvidar el legado de Manuel Quintín Lame (tierra para la gente) caminamos el pensamiento de Álvaro Ulcué Chocué y decimos: ¡gente para la tierra! Es decir, en este momento histórico donde el capital en su fase neoliberal busca mercantilizar la vida toda, vemos que nuestra lucha tiene que ir más allá de ver la celda y romper las cadenas. Así entenderemos que no solo es el hecho de arrebatarle la tierra al patrón o al terrateniente para hacer lo mismo que él hace, sino empezar por liberarnos con la tierra, recuperar nuestro territorio del imaginario y también el material-espiritual. Entonces, además de recuperar la tierra irnos preguntando: ¿qué estamos pensando nosotros como pueblos?, ¿qué nos está imponiendo el sistema, para reconocer que lo que estamos pensando y haciendo alimenta también al capital y alimenta el sistema que nos está matando? De allí que al mismo tiempo, pensar y decidir colectivamente ¿cómo recuperar nuestro territorio del imaginario?, empezando por decir que nos sentimos orgullosos de ser indígenas, pese a que es una categoría impuesta, pero que desde ahí nos levantamos, desde ahí reivindicamos nuestras culturas, desde ahí reivindicamos la relación con la tierra, y desde ahí reivindicamos, como decía Arturo Escobar, nuestras formas, otras, distintas para organizarnos y seguir siendo en nuestro territorio.

Así, de recuperar la tierra pasamos a recuperar nuestras formas de organización propia, entonces, el cabildo como institución

española que castigaba y sometía, lo reapropiamos y lo transformamos en una autoridad tradicional en nuestro territorio, por eso el cabildo se convierte en la autoridad que rige en cada resguardo, donde se eligen colectivamente personas para liderar la puesta comunitaria. Entonces, ese pensamiento crítico va y viene de ahí, de sentir y saber que lo que nos están imponiendo no sirve y está mal, que lo que hacemos no es suficiente y que lo que decimos se queda en discursos vacíos porque no está transformando nada, porque sirve para alimentar el capital pero no es la vida digna, no es ese Buen Vivir, no son esos buenos vivires que nosotras y nosotros queremos caminar desde el territorio. En ese sentido, el pensamiento crítico debe movilizarlos para recuperar nuestro ser con la tierra y para actuar para defenderla defendiéndonos. El legado de la conquista nos dice: “la tierra es solamente un objeto material para explotar”, y caemos en eso y decimos “es así”, pero tenemos la urgencia de empezar por revitalizar el pensamiento y la práctica crítica, es decir, volver a decir que la Tierra es nuestra madre, que somos hijas e hijos de la Madre Tierra, que la Madre Tierra siente, le duele, y así como la están explotando con hidroeléctricas, con monocultivos, con transgénicos y una cantidad de proyectos de muerte, si ella se acaba, nosotros nos acabamos con ella. Pero ir acompañando estas palabras con prácticas concretas desde nuestras cotidianidades y acciones de mediano y largo aliento, porque el pensamiento crítico se camina desde el sentir del vientre de la Madre Tierra, incomodándonos con nuestra propia explotación y desafiándonos a tejer transformaciones comunitarias desde abajo y entre nosotros y nosotras mismas.

Con “palabra y acción en el espíritu de la comunidad”, el pensamiento crítico viene caminando históricamente con avances y retrocesos porque es una búsqueda concreta de reciprocidad entre palabra y acción, lo que en los últimos años hemos llamado “caminar la palabra”, pero que también desde la comunicación otra nombramos como “palabraandar el pensamiento”. Entonces, ¿cuál es ese pensamiento que nos hace reconocernos como indígenas, como hijas e hijos de la Madre Tierra? Es lo que desde siempre decimos allá, es nuestro pensamiento nasa:

“La palabra sin acción es vacía,
la acción sin palabra es ciega,
la palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad,
son la muerte”.

Entonces desde allí es que nuestro pueblo nasa viene pensando en todo eso que nos incomoda, en eso que nos atrapa, en eso que nos amarra, en eso que nos silencia, en eso que nos encarcela. Por eso, ejerciendo “palabra y acción en el espíritu de la comunidad” hemos venido despojándonos de esas cadenas, pero no solamente quedándonos en el discurso, en decirlo, sino también en sentirlo, en pensarlo colectivamente, en hacerlo comunitario, en tejerlo como palabra digna y en hacerlo camino permanente. Hay muchísimos ejemplos para ilustrar este apartado, pero solo quisiera nombrar algo del carácter asambleario —que es el fundamento crítico de los movimientos indígenas y populares porque desde allí todas y todos expresan sus alegrías, descontentos, tensiones, contradicciones, acciones, propuestas y apuestas por la vida individual y colectiva—. Con este carácter, existen espacios de diálogo y reflexión permanente, no solamente la asamblea comunitaria sino infinidad de encuentros, desde ámbitos educativos, comunicativos, jurídicos, ambientales, en fin, un sinnúmero de espacios concretos donde la gente además de pensar integralmente estas temáticas casi siempre está abordando dos preguntas: ¿qué nos está pasando? Y ¿qué nos están haciendo?

Por ejemplo, en el 2007 cuando se empezaba la privatización del agua en el Cauca a través del Plan Departamental de Aguas, desde el cual se imponía entregar el agua en concesión por treinta o cuarenta años a las transnacionales, porque esos sí eran operadores especializados, mientras las comunidades que habían gestado acueductos con su propio esfuerzo no cumplían con los requisitos para administrar su propia agua. Este completo absurdo, si le dolió a quienes décadas atrás habían gestado el agua comunitariamente sin ningún apoyo institucional, cómo no nos iba a doler a nosotros que disfrutábamos a bajo costo el fruto de esa lucha y sabíamos de las políticas de despojo que se iban imponiendo en todo el mundo

para mercantilizar el líquido vital. Entonces desde el dolor y la indignación pasamos a la digna acción, pensando en lo que nos estaban haciendo y conectándolo con los otros despojos, como decía Arturo Escobar, dando una mirada global. Así nos preguntamos: ¿A quién le sirve que privaticen el agua? Si el agua se iba entregar a alguna transnacional como Vivendi, Aguas de Barcelona, Suez... Pensábamos también ¿para dónde se van a llevar el agua?, porque era obvio que el agua no era para nosotros sino para quien pudiera pagar sus altos precios. Así veíamos que esa privatización del agua no solamente nos afectaba a nosotros en el Cauca, sino también a Colombia, a todo el mundo, pues era una política transnacional que afecta la globalidad para beneficio de unas élites capitalistas. Fue un reto y un esfuerzo colectivo para ir entendiendo en cada asamblea, en cada espacio de discusión y debate y en cada videoforo después de las mingas comunitarias que eso tan pequeñito que nos pasaba en un resguardo, que empezaba por impedirnos la gestión del agua para darle la administración a una institución, obedece a un sistema grandísimo que está articulado, que hace parte de ese proyecto de muerte que significa el capitalismo, que es un tentáculo de la hidra que nos invade para dejarnos sin agua, y que como decía Arturo Escobar, pasa porque "ese sistema que está en crisis, siempre tiene ciclos de crisis" y para superarse, como puntualizó Manuel Rozental, siempre necesita más "exploración, más explotación, más exclusión y más exterminio".

Además, con dificultades, contrariedades y desafíos fuimos capaces de ir reconociendo críticamente estos ámbitos (local-nacional) para ir sabiendo que cada uno de estos nos tiene que llevar a pensar lo global, de ahí que se tomen decisiones y apuestas concretas. Solo para mencionar muy brevemente otra experiencia donde tejimos lo local con lo global "en el espíritu de la comunidad", podemos mencionar nuestra Minga comunitaria que históricamente se conoce en los Andes como un trabajo colectivo que se realiza con un objetivo común. Esta no tiene dueños y sus frutos son de todas y todos. Se hacen mingas casi para todas las actividades comunes, lo que aquí en México algunos pueblos indígenas llaman

tequio. Tenemos mingas cuando se necesita reparar o construir un puente en una localidad o cuando se va a construir una escuela para las y los comuneros. Ahí lo que fluye es el trabajo, el hacer cotidiano de construir algo material; pero la espiritualidad, la comunalidad, la relación de alegría y de disfrute de la vida está mediando este trabajo entre comuneros en nuestro territorio. La Minga, eso que se veía como tan pequeñito y exclusivo —digamos entre comillas—, de los pueblos indígenas, nosotros y nosotras desde el Cauca entre el 2004-2008 lo relanzamos pensando críticamente, es decir, esa práctica local cotidiana se fue transformando y con ella se invitó al país y al mundo a una Minga de Resistencia Social y Comunitaria, que tiene como objetivo pensar lo que nos está pasando localmente, pero tener apuestas más colectivas y más globales para defender la vida y el territorio.

En consecuencia, los puntos de agenda que lanzamos, caminamos y sembramos desde abajo, tenían ese propósito: empezar desde un trabajo puntual y colectivo desde el Cauca para irlo tejiendo con otros pueblos y procesos, para ir más allá de las movilizaciones caracterizadas por las luchas reivindicativas con el gobierno de turno como interlocutor, donde siempre acudimos para irle a pedir más plata para salud y para educación. Esta vez el espíritu de la Minga, rompió, agrietó, gritó:

Primero, rechazamos el “modelo económico con los tratados de libre comercio”, porque como bien sabemos, desde que se firma el primer Tratado de Libre Comercio en el 2008, el individuo —entre comillas, ciudadano—, pierde su categoría como sujeto de derecho. Con las firmas de los tratados de libre comercio, el sujeto de derecho pasa a ser la transnacional, la corporación, entonces el derecho corporativo supedita los derechos de los “ciudadanos”, de los “humanos”. Por esto desde el Cauca dijimos: “no a los tratados de libre comercio”, porque son los que van a garantizar la exploración y la explotación de nosotros y de nuestra Madre Tierra. Fue un rechazo contundente al modelo de muerte y a las transnacionales.

Segundo, “rechazamos el terror y la guerra”, porque son mecanismos para el despojo, así mismo como lo están haciendo aquí en

México. Sabemos que cuando hay territorios donde hay “recursos que son principales para la seguridad nacional y para el desarrollo del país”, llegan grupos militares, paramilitares, escuadrones de la muerte o narcotraficantes, como les quieran llamar-, y empiezan a generar terror y la gente se tiene que ir, y cuando la gente se va el territorio queda abierto para que entren todas esas transnacionales a apoderarse de todos los recursos. Por eso decimos, que rechazamos el terror y guerra como instrumento para el capital y para la alimentación de las transnacionales.

Tercero, rechazamos la “legislación del despojo”, porque leyes como la de aguas, de bosques, de páramos, de semillas, el estatuto rural de ese momento... todas esas leyes son para beneficio de las transnacionales, mientras despojan y saquean a los pueblos indígenas, campesinos y afrocolombianos. Pero también afectan a quienes viven en las ciudades y día a día luchan por los derechos mínimos para una vida digna. De allí que no aceptamos el despojo ni violento, ni sutil, ni pacífico, venga de donde venga.

Cuarto, “exigimos cumplimiento de acuerdos con los pueblos”, entendiendo que nosotros como pueblos indígenas no podíamos reivindicar una lucha aislada, solamente para que nos den tierra a nosotros como indígenas, sino que tenemos que sentir el dolor del otro. Por ejemplo sabiendo ¿cuál es el dolor del negro? ¿cuál es el dolor del campesino? ¿cuál es el dolor del sindicalista? ¿cuál es el dolor del estudiante?... debíamos promover la exhibición de derechos de los pueblos y el cumplimiento de acuerdos con todos los movimientos del país. Es decir, más que mendigar y desgastarnos en negociaciones permanentes, el desafío era exigir colectivamente y sin aislarnos ni dividirnos sectorialmente.

Quinto, entendiendo que no podíamos permitir que se privatice hasta la infamia, sino que desde los dolores que nos desafían pero también desde las alegrías que nos unen, teníamos la necesidad de construir y alimentar una agenda de lucha y de unidad popular, que en ese momento llamamos “una jirga de unidad”. Obviamente para nosotros era claro que todos los pueblos no somos iguales, que somos diversos y tenemos prioridades que nos unen y que

nos dividen, pero más allá de eso, la propuesta era pensar en una agenda común para la vida, para la resistencia, para la autonomía, y sobre todo, para seguir desafiando al capitalismo.

Desafíos para retomar y alimentar el pensamiento crítico

Por último, después de compartir un poco de la memoria viva desde las luchas del norte del Cauca, quiero solo nombrar algunos desafíos que quedaron pendientes a finales de la década del 2000, justamente porque no se están abordando y porque son vitales para recuperar el horizonte de lucha que iluminó esa década en la que pese a las constantes dificultades el pensamiento crítico estuvo más vivo que siempre. Desafíos para reconocer aquí y ahora frente al proyecto de muerte que nombramos en la misma década y que las y los zapatistas ahora están nombrando como la hidra capitalista. Misma que nos está asfixiando con múltiples tentáculos como el extractivismo enmascarado con progreso y desarrollo; con la guerra por otros medios encubierta como “paz estable y duradera”; entre varios otros, pero hay otro tentáculo más peligroso y es la legitimación del modelo a nombre de lo cultural territorial y del sentido práctico, que en realidad es la avanzada de la cooptación y la captura de las luchas más radicales y transformadoras en Colombia y en nuestro Cauca.

Un primer desafío es reconocer y abordar la cooptación y captura del liderazgo indígena, porque existen muchos tipos de captura y de cooptación, unos más visibles que otros, pero están en todas partes, precisamente porque el sistema sabe identificar, ubicar y mapear las luchas en todos los territorios donde se están levantando frente a la minería, frente al fracking, frente a las hidroeléctricas, frente a los monocultivos, frente a los feminicidios, frente a la corrupción, frente a todos los extractivismos transnacionales que destruyen a la Madre Tierra y son para beneficio del capital. Entonces los de arriba, —a veces mejor que los mismos movimientos en lucha desde abajo— saben responder muy bien a preguntas como estas: ¿quiénes son los líderes más visibles y menos comunitarios?, ¿quiénes vienen de bases claras, tienen más convocatoria y

están desafiando al sistema?, ¿quiénes son más fáciles o difíciles de comprar?, ¿quiénes tienen más intereses personales que colectivos?, ¿quiénes están compitiendo y solo quieren figurar?, ¿quiénes en realidad mandan obedeciendo?, ¿quiénes son de palabra y acción?... Ellos van clasificando según su necesidad y con esto claro actúan, por eso si no los pueden comprar, los matan; si no los pueden engañar, los desplazan; y si no los pueden callar, pues, crean y alimentan divisiones y tensiones internas para que sus propias comunidades los saquen y los señalen. Entonces, hay un tipo de captura y de cooperación como esta que acompaña, promueve y financia personas claves en las organizaciones indígenas, para que dejen de ser líderes y líderesas comunitarias que defienden la vida y pasen a ser gentes de las transnacionales y del gobierno para facilitar la entrada de proyectos de muerte que alimentan al capital.

Un segundo desafío es entender y detener el despojo de nuestra propia palabra, porque no les basta cooptar y capturar a nuestros compañeros y compañeras de lucha, pues también capturan y nos despojan hasta de nuestras propias palabras, de nuestros propios discursos. Hay muchos ejemplos, pero hagamos referencia solo a esta concepción que todos conocemos como el *Sumak Kawsay* —Buen Vivir—, por ejemplo, en Ecuador la academia la convirtió en concepto y también en la Constitución Política de Bolivia se habla de este principio, pero tanto Evo Morales como Rafael Correa, solamente utilizaron esta concepción milenaria para vaciarla de contenido y despojarla de su sentido comunitario como planteamiento y apuesta de los pueblos. Arrancaron esta concepción práctica para engañarnos con nuestro propio lenguaje, pero en realidad lo que van hacer y están promoviendo a nombre del Buen Vivir, es más extracción, más explotación, más despojo y más muerte con sus proyectos “desarrollistas” y “progresistas”. Así que este otro desafío nos debería llevar a reconocer las otras trampas que también son guerra y son extractivismo para ir desenmascarando ese discurso que usan los gobiernos y sus agentes transnacionales para confundirnos, cooptarnos, capturarnos. Pero, ¿cómo darnos cuenta que nos están capturando?, esto es bien difícil porque en medio

de la guerra, del hambre, del despojo, del empobrecimiento... casi siempre resulta más fácil y práctico aceptar lo que nos prometen, permiten y financian. Y está pasando ahora mismo, en muchos sitios olvidados llegan los agentes de las transnacionales del oro y te dicen: "aquí no hay presencia de Estado, no hay escuela ni puentes, pero aquí estamos nosotros para ayudarlos e incluirlos en nuestro proyecto, porque todos podemos beneficiarnos del oro". Las mismas condiciones materiales que nos imponen las transnacionales, son las mismas que a veces, no justifican, pero sí explican por qué nos estamos dejando cooptar, nos estamos dejando robar nuestra palabra y nos estamos dejando usurpar hasta nuestras propias prácticas emancipatorias de autonomías y de resistencias.

El tercer desafío está en lograr reciprocidad y armonía entre palabra y acción, pero para esto tenemos que ver, sentir y negar las amarras, las capturas, los silencios a los que estamos siendo sometidos por hablar distinto, por cuestionar, por desafiar, por sentir de otra forma no solo contra los tópicos de la hidra que llegan desde afuera, sino también contra la hidra que nos habita. Precisamente, porque también muchos y muchas que pregonan el pensamiento crítico, pero solo quieren ser la vanguardia autorizada y desde allí defienden su privilegio de enunciación frente a las prácticas concretas de los pueblos y procesos. Entonces este desafío es vital tanto para la academia como para los pueblos y movimientos; por lo menos así lo venimos sintiendo desde años atrás, y con la poca experiencia en espacios como estos sentimos la necesidad urgente de empezar a preguntarnos ¿cómo hacer desde los pueblos en cualquier rincón del "mundo mundial" para lograr esa reciprocidad entre palabra y acción, para tejer resistencias y autonomías en movimiento, para caminar la palabra y para palabrandar nuestro horizonte emancipatorio, y para ir reconociendo y sembrando cotidianamente formas otras, más enraizadas y tejidas a la vida plena que nos faciliten la búsqueda permanente de equilibrio y armonía con la Madre Tierra? Es un desafío concreto aquí y ahora, porque si terminan de privatizar el agua o la acaban con la minería, la vida se apaga. No es tan difícil de entender: miren, sencillamente, si

derrotan a doña Máxima Acuña quien desde Celendín en Cajamarca, Perú, está defendiendo las lagunas, las mismas que alimentan al río Marañón, también nos derrotan a nosotros, ¿por qué?, ¿de dónde creen que viene el agua que estamos tomando? El agua sale por la llave que abrimos cómodamente desde nuestras casas, pero viene de las montañas, hay gente que la siembra y la alimenta, hay espíritus que la cuidan, es vida y es sagrada. El reto, sobre todo para los que vivimos en ciudades y estamos más conformes con las necesidades que nos da y a veces suplente el mismo sistema: es que cuando abramos la llave y sintamos el agua escurrirse por nuestros dedos, tratemos de mirar más allá de lo que se nos presenta y nos esforcemos por reconocer con ella, las historias que la están pariendo en cada rincón de Aby Yala; los rostros de los pueblos y procesos que posibilitan que el agua llegue a nuestros hogares y podamos vivir más cómodos.

Eso es lo que quería compartir. Y seguirlos invitando a todas y todos, aquí y ahora, para que desde donde estemos tratemos de pensar y actuar críticamente para ir logrando esa reciprocidad entre palabra y a la acción en el espíritu de la comunidad.

**La paz en el contexto de la guerra global
contra los pueblos**

Tejer resistencias y autonomías es un imperativo para caminar nuestra paz desafiando la guerra global

Vilma Almendra

¡Buenos días a todas y a todos! Muchas gracias por venir a seguir escuchando, intercambiando y dialogando con las experiencias que nosotros podemos compartir. Como la idea es que haya más espacio para que ustedes puedan intevenir, reflexionar, preguntar, comentar desde sus lugares de lucha, de trabajo, de acción, desde donde sea; entonces, voy a tratar de presentar algo corto como ayer, y que me permita expresar por lo menos tres asuntos: uno, decir lo que vemos, sentimos y hemos aprendido a identificar desde el Cauca con la agresión al territorio, a los cuerpos de hombres, mujeres, niños y jóvenes, es decir, nombrar algunos tipos de agresión que identificamos en el territorio, pero que también vemos más allá de Colombia; dos, tratar de enunciar lo que significa para nosotros el acuerdo de cese al fuego bilateral entre las FARC y el gobierno colombiano y la paz necesaria para y desde los pueblos; tres, narrar también las resistencias porque, frente a esa agresión y esas estrategias de dominación, existen desde el Cauca en la articulación con otros pueblos y procesos una variedad de resistencias y apuestas por caminar transformaciones comunitarias que están antagonizando desde nuestros planes de vida contra los proyectos de muerte que implica el capitalismo. Asuntos que comparto como provocación para seguir pensando y trabajando desde abajo con los pueblos y procesos.

Nombrando la agresión que sigue invadiendo los territorios

Continuando un poco con el intercambio de ayer, quisiera decirles que la primera década del 2000 tal vez fue una de las más importantes para el movimiento indígena del norte del Cauca, justamente porque los espacios de encuentro, formación, diálogo, intercambio... dentro de las comunidades estuvieron más vivos y activos que nunca antes. Obviamente los 80 y 90 también marcan nuestra historia, pero en la década del 2000 se fueron consolidando múltiples espacios autónomos para pensar críticamente no solo frente a la agresión externa, sino también frente a nuestras propias debilidades. Allí el Movimiento Juevenil Álvaro Ulcué Chocué y el Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida, jugaron un rol fundamental. Recuerdo como si fuera hoy a nosotras y nosotros recorriendo resguardo por resguardo, comunidad por comunidad, caminando nuestro territorio indígena ancestralmente reconocido en articulación con los cabildos indígenas en cada lugar. Cabildos que son la autoridad tradicional en nuestro territorio, producto de la apropiación crítica que hemos hecho de la Corona española, pero puesta al servicio de la comunalidad, al servicio del trabajo colectivo, al servicio de la capacidad organizativa, al servicio de la toma de decisiones comunitarias para la vida. Desde ahí, caminando con las comunidades, escuchando la palabra de la Madre Tierra y acompañados de "incómodos tejedores de conciencias" indígenas y no indígenas, fuimos dándonos cuenta cómo diferentes agresiones que se dan en el territorio obedecen por lo menos a cuatro mecanismos —aunque sabemos que hay muchísimos más— que son globales también y los fuimos nombrando para resistirlos y denunciarlos en todos los ámbitos del camino de la lucha:

- 1) El terror y la guerra se incrustan en los territorios, primero para desarmonizar nuestra vida colectiva, para fracturar el ejercicio comunal, para fracturar la toma de decisión colectiva, para fracturar la armonización que sobre todo va de la mano de nuestros *The Wala*, que en nuestra lengua significa "guía espiritual", esos personajes,

hombres y mujeres que desde el territorio nos tejen, se comunican con los cosmos, con los espíritus y hacen que en medio de la guerra podamos vivir armónicamente. Entonces, terror y guerra enfocados a la destrucción de todo, de nuestra vida cotidiana, de nuestras propuestas políticas y de nuestro ejercicio de autonomía. Y ese terror y guerra —como decíamos ayer— se ve fundamentalmente con presencia masiva de actores armados de todos los bandos que llegan con el cuento de defendernos pero eso no es así, pues casi siempre se ubican en sitios estratégicos en donde sacan el mejor provecho de lo que haya y están es al servicio de los poderosos. Por ejemplo, recordemos las distintas tropas del Ejército Nacional que llegaron a los resguardos, se ubicaron en zonas estratégicas —entre comillas—, supuestamente a cuidar el territorio, pero como pasó en Toribío Cauca, el ejército se ubicó en el cerro El Berlín donde nace el agua para alimentar a las comunidades. Entonces las comunidades cansadas de que esas tropas contaminaran las fuentes de agua, obstaculizaran el libre tránsito de las comunidades y estuvieran usurpando la casa sagrada que significa el cerro, a mediados del 2012 se levantaron y sacaron a las tropas del lugar. ¿Por qué estaban en el cerro?, en realidad no estaban cuidando el territorio, ellos cuidaban una antena de comunicaciones de la empresa que se llamaba Comcel, de propiedad de un personaje que seguramente conocen aquí en México: Carlos Slim.

Entonces nos engañan y a nombre de protegernos nos invaden con terror y guerra, pues desde arriba nos dicen: “ahí están los soldados, los héroes de la patria, esos hombres de honor están cuidando el territorio”. Pero hace décadas que no nos creemos ese cuento, pues lo que están cuidando son los intereses de las élites nacionales y transnacionales que están por encima de los derechos de los pueblos. Las comunidades que día a día viven el terror y la guerra de todos los bandos tienen claro que la intención es garantizar desplazamientos, división de las comunidades, aumento de violación de derechos humanos, violaciones y agresiones contra las mujeres. Esos ejércitos llegan, se ubican cerca de los nacimientos de agua, los contaminan tirando desechos de todo lo que traen de afuera y tratan nuestras fuentes de agua como si fueran basureros. Sabemos entonces que el terror y la guerra son para garantizar,

primero, el desplazamiento, que la gente aterrorizada se tenga que salir abandonando su territa; y segundo, la invasión, que puedan entrar con facilidad las transnacionales o cualquier grupo económico nacional que tenga interés en algún recurso. En fin, como nos decía nuestro compañero Héctor Mondragón, quien sigue exiliado en Brasil: "en Colombia no hay desplazamiento porque hay guerra, en Colombia hay guerra para que haya desplazamiento". Ese es uno de los mecanismos concretos que nos deja claro que el terror y la guerra obedecen a intereses económicos transnacionales concretos, y que en este momento se necesita agudizar por otros medios para la superación de la crisis del capital.

2) La legislación del despojo. Como pasa aquí y en todas partes, las legislaciones, de leyes, de proyectos, acuerdos que hay en la actualidad, y bueno, desde mucho antes, la mayoría obedecen al beneficio de las transnacionales, ellos mismos los financian, los promueven y los implementan con la complicidad de los congresistas que van allí a apoyar la legislación que nos despoja. Ley como la promovida por Monsanto —que ustedes ya la conocen aquí— que modifica, privatiza y mercantiliza las semillas para adueñarse de ellas y exterminar las semillas nativas, destruyendo prácticas, saberes y costumbres que nos han mantenido vivos. Por ejemplo, hace unos años en Colombia se hizo una de las denuncias más grandes, por la reglamentación 970, que prohibía el uso de semillas nativas y además criminalizaba a los cultivadores. Gracias al documental llamado 970, la gente se empezó a dar cuenta que en Tolima, en Campoalegre, la tierra del arroz, le exigían a los campesinos sembrar arroz con semilla certificada, o sea, modificada y privatizada para evitar el uso de las semillas propias. La máscara de la semilla certificada que sí cumplía con todos los estándares institucionalmente exigidos, ocultaba el despojo y criminalización de las y los campesinos en beneficio de Monsanto. Creo que hasta los menos susceptibles se conmovieron con las imágenes que el documental logró transmitir al pueblo colombiano, donde nos mostraban cómo agentes del ICA (Instituto Colombiano de Agricultura) iban acompañados de antimotines y de la policía a asaltar los sitios donde se acopiaban las mejores y seleccionadas semillas nativas que iban a ser sembradas para una

próxima cosecha. Esos mercenarios actuaban con toda la fuerza contra la autonomía alimentaria y el trabajo de campesinas y campesinos. Por eso, no dudaron en destruir toneladas de semillas de arroz que estaban guardadas y cuidadas para una nueva siembra.

Ellos, los agentes de las transnacionales las quemaron y las enterraron en un basurero gigantesco, pero gracias a ese documental y a las múltiples denuncias se logró contener la agresión y criminalización contra las y los arroceros del Tolima, pero todas y todos sabemos que así actúan cuando se ven descubiertos, pero ellos nunca cesan en su afán de mercantilizar todo, hasta las semillas que son producto de relaciones colectivas, de cuidados comunitarios y de apuestas éticas por la vida. Entonces existen decenas de ejemplos, pero lo que sí es claro es que es el mismo patrón: la transnacional para beneficio del capital. Por eso tienen que crear leyes que despojan para legalizar el robo, el saqueo, la explotación de todos los bienes comunes y de nosotros mismos. Por eso, desde años atrás, particularmente en la primera década del 2000, desde el Cauca, fuimos aprendiendo que la legislación es para despojar, para seguir empobreciendo y para garantizar la acumulación de unos pocos que están por encima de las mayorías.

3) El sometimiento ideológico, que lo vemos en todas partes, por ejemplo, me acuerdo que en el 2014 durante el Seminario de Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, escuchando a la Comandante Selena, en síntesis nos decía que nos están confundiendo con sus aparatos tecnológicos pero que debemos saberlos usar sin dejarlos robar el pensamiento. Ella decía que en el territorio veía jóvenes que se dejaban meter los medios y aparatos modernos que intentaban hasta decirles cómo vestirse a través de la televisión. Entonces uno se imagina cómo será en otros territorios donde la autonomía es más vulnerable y más flexible, como en nuestro caso. ¿Pero qué podemos decir quienes cotidianamente nos movemos entre relaciones mercantiles en las ciudades? Así que, en todas partes se mueve la propaganda ideológica del capital para capturarnos, someternos y esclavizarnos, pero esto va más allá de los medios de comunicación. Recordemos cómo la misma iglesia nos confunde y nos manipula. No sé si vieron una imagen que circuló hace unas semanas en las redes

sociales, al parecer fue tomada durante una pequeña protesta contra los sacerdotes pedófilos. Era la foto de una madre de familia con un cartel en el que decía que a quien debían castigar era a los niños y niñas por seducir a los sacerdotes. Seguramente ustedes vieron ese desastre, porque ellos sí saben cómo manipular para que seamos nosotros quienes los promovamos.

El sometimiento ideológico también es esencial en las escuelas y espacios de formación para el sistema, pues ¿qué nos enseñan?, las competitividades, ser mejor para superar al otro, ser más para estar por encima del otro, hacer más para ganar más dinero, tener más para controlar a los demás —qué decíamos ayer aquí—, ¿quiénes tienen la autoridad en el saber y quiénes solo son objeto de estudio? ¿Quiénes sí tienen arte y quiénes artesanía? ¿Quiénes sí tienen conocimientos y quiénes saberes populares? ¿Cómo nos enseñan y afinan dicotomías absurdas para segmentarnos? En todos los ámbitos de este sistema, siempre van a querer moldearte para que seas fanático de las mercancías y quieras ser el mejor capitalista. Entonces, el sometimiento ideológico captura nuestro imaginario por todos los medios y con todas las formas, para que no podamos reconocernos en la máscara que nos impone el sistema y no intentemos romperla.

4) La cooptación y la contención. Identificamos en el Cauca desde finales de la primera década del 2000, con más contundencia y más agresividad, diferentes tipos de capturas y desmovilizaciones de las luchas más radicales y transformadoras del territorio. En realidad, considero que actualmente se vienen consolidando diferentes capturas de las organizaciones indígenas. Como decía ayer, si los señores de la guerra ven amenazados sus intereses por movimientos de resistencia autónoma, que sean fuertes políticamente —no en el sentido político electoral en el que también estamos insertos—, sino políticamente claros en la necesidad de promover y caminar transformaciones comunitarias desde las bases que como principio se declaren no capitalistas, sencillamente las tienen que detener, contener o amoldar a sus intereses. De allí que quienes siempre están en riesgo son los movimientos de los procesos que cotidianamente están organizándose, encontrándose, debatiendo, proponiendo, reflexionando, actuando y preguntándose críticamente

¿Cuál es la autonomía real en el territorio? ¿Cuál es el control territorial que hacemos frente a la militarización? ¿Cuáles son las estrategias de autonomía alimentaria frente a los transgénicos? ¿Cómo estamos actuando frente a las hidroeléctricas? Estos procesos que siempre están en movimiento de manera visible y no visible son las presas más codiciadas de las ONG, de la institucionalidad, del mal gobierno...

Entonces, esto fue lo que vimos desde el Cauca con mayor acento a finales de la primera década del 2000, sin insinuar que antes no hubo capturas, claro que sí, pero como decía antes, justo cuando logramos fortalecer, visibilizar y proteger contundentemente la lucha territorial articulada a otros movimientos en Colombia y el mundo, pues se empezó a ver con más claridad la cooptación y la llegada de agentes institucionales para ambientar la contención menos violenta y más moderada. Así que vimos mejor, cómo las ONG son las primeras que llegan como buitres a los territorios a ofrecernos plata hasta para ir a marchar a Bogotá. Saben muy bien cómo identificar y canalizar las necesidades de las organizaciones para estar adelante con el ofrecimiento más propicio. Llegan unas más sutiles que otras, a suplirte las necesidades que estás sufriendo porque el sistema te ha despojado de bienes materiales que impiden vivir dignamente. Claro, como decía ayer, reitero ahora la gente confundida y necesitando de todo, recibe, y no los estoy juzgando por esto. Solo llamo la atención en algo que logramos reconocer cuando estábamos allá, pero que ahora se les quiere olvidar, y es que cuando se reciben a ciegas dineros vengán de donde vengán, no sos vos quien decís para qué y cómo se va a usar lo que te dieron, porque muchas veces son las ONG las que ponen las condiciones. Nos pasó a inicios del 2000 en el Cauca, cuando se iba a instalar una mesa de derechos humanos con las respectivas ONG, así que nos manifestaron muy sutilmente que era mejor enfocarnos solo en la denuncia de violaciones de derechos humanos, porque si te ponés a hablar del modelo y del sistema, pues no nos sirve. Recuerdo que una de esas ONG nos decía que mejor no denunciar ni rechazar el TLC que se iba con la Unión Europea y era porque esta entidad era su principal fuente de financiación. Así que ellos saben cómo detectar tus necesidades, condicionarlas y financiarlas para que hagas lo que les conviene, denunciando

solo las consecuencias, no las causas ni los problemas estructurales que te afectan. Así que van capturando y conteniendo las luchas y resistencias hasta con nuestro propio discurso, pero en realidad nos están institucionalizando, nos están desmovilizando, nos están separando palabra de acción para que seas solo lo que permite el sistema, el modelo neoliberal extractivista.

Para seguir gestando la paz de los pueblos es necesario arrancar de raíz las causas de las guerras

Después de presentar, de manera muy general, esos cuatro aspectos que son fundamentales para entender el contexto que estamos viviendo hoy, aunque Manuel Rozental y Francia Márquez son quienes profundizarán más al respecto, solo quiero contarles qué tienen que ver estos aspectos con el acuerdo que se va a firmar entre el gobierno de Colombia y las FARC. Por ejemplo —como decía Francia ayer—, por más bruto que sea uno, entiende que la paz se construye desde abajo desafiando las causas estructurales de las guerras que nos afectan. En ese sentido, si estuviéramos hablando de un acuerdo de paz, uno podría estar seguro que las cuatro anteriores ya no van a estar en el territorio: que ya no va a haber terror y guerra por las transnacionales; no van a haber hidroeléctricas ni monocultivos ni tratados de “libre comercio”; que las leyes ya no van a ser para el despojo porque con la participación política de la insurgencia armada van a garantizar leyes a favor de los pueblos; que las instituciones que nos manipulan ya no van a someternos ideológicamente, sino liberarnos para defender el territorio; que esos que vinieron a capturarnos para contener las luchas se van porque nosotras y nosotros tenemos la autonomía necesaria para caminar nuestra propia paz. Si así fuera, sí creeríamos que es un acuerdo de paz, pero si nos referimos al acuerdo que se va a firmar entre una de las insurgencias armadas y el gobierno —falta el acuerdo con el ELN— para nosotros está claro que es un cese al fuego entre los actores, que obviamente es urgente para dar los primeros pasos necesarios para que se termine el conflicto armado entre las FARC y el gobierno.

¿Por qué es importante el acuerdo para las comunidades más afectadas? Porque si al menos estos dos actores dejan de matarse y de matarnos en nuestros territorios, va a haber un mínimo de garantías y tranquilidad para que los pueblos y los procesos se puedan levantar fuertemente en contra de los tratados de libre comercio, en contra de las hidroeléctricas, en contra de los monocultivos, en contra de todo lo que atente contra la Madre Tierra y contra nosotros. Desafortunadamente este acuerdo, antes de firmarse y negociarse, lo primero que permitió fue blindar el modelo económico, blindar las transnacionales, blindar la legislación de despojo, blindar las causas estructurales que han mantenido la guerra en todo el país. Entonces, desde afuera, a nuestro modo de ver, nos parece una contradicción —que seguramente las y los que firman del lado de la izquierda lo irán viendo en el camino— que ellos en los años 60 se levantan en armas para defenderse de los poderosos que tenían la mayor concentración de tierra y contra las empresas que nos están despojando en una disputa por la lucha de clases, pero terminen solamente garantizando la participación política y la ampliación de la “democracia” dentro del mismo modelo contra el que se sublevaron. Es una contradicción que seguramente ellos abordarán, pero lo que sí quiero dejar claro es que aunque el acuerdo no llene nuestras expectativas es vital para terminar la guerra entre las FARC y el gobierno, y por eso todas y todos debemos decirle y votar por el Sí en el próximo plebiscito del 2 de octubre. Ganar el plebiscito es importante para al menos garantizar que hayan menos balas y menos muertos por parte de las FARC en nuestro territorio, porque el desgaste de la guerra los ha convertido en victimarios en últimos los años, causando también desplazamiento y división en nuestros territorios. Reitero, que así el acuerdo no llene nuestras expectativas es importante para terminar el conflicto entre una de las guerrillas y el gobierno, los demás conflictos y la guerra por otros medios en el tintero.

Tejiendo lo que el capital separa para su beneficio

Como ustedes sabrán, con cada agresión el sistema busca solamente mostrarnos como víctimas, como “esos pobrecitos indios que no entienden la modernidad”, como “esos pobrecitos negros esclavos”. Dicen, los mata la izquierda, los mata la derecha, se matan entre ellos mismos por tierra, pelean y compiten, no se ponen de acuerdo, están desunidos. ¡No! O sea, sí hay un poquito de todo esto, pero obviamente la pelea de los pueblos negros, indígenas y campesinos siempre ha sido en diferentes circunstancias que han ido más allá de las debilidades y contradicciones existentes. Las luchas, unas más fuertes que otras, han sido por la autonomía desde la resistencia para poder decidir y actuar en el territorio desde lo que nos nace, desde lo que queremos, desde lo que sentimos y desde identificar ese proyecto de muerte que está ahí incrustándose para desafiarlo con nuestros planes de vida, con nuestras apuestas políticas y cotidianas para la transformación comunitaria. Por lo menos desde el norte del Cauca, como les decía ayer, si solo pensáramos en la primera década del 2000 que yo misma viví intensamente siendo parte de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN, participando desde el proceso de comunicación que en el 2005 nombramos como Tejido de Comunicación para la Verdad y la Vida, entonces podría compartirles al menos tres aspectos en los que nos atrevimos a desafiar las dicotomías que nos impone el capital, por eso desde la lucha con la que me sentí viva y pese a las debilidades siempre estuvimos enfrentando la agresión y antagonizando al proyecto de muerte.

Primero, equivocadamente decíamos que autonomía es una cosa y resistencia es otra: que resistencia solamente es estar ahí como poniendo las manos frente al que nos agrede para jaguantar, aguantar, aguantar! Y que autonomía es ejercer nuestra forma organizativa con autogobiernos y acciones concretas para defendernos cotidianamente. Pero la primera década del 2000 nos mostró otra cosa: la posibilidad y práctica concreta de la resistencia y la autonomía simultáneamente. Por ejemplo, mientras resistíamos a

través de las diferentes apuestas alrededor de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, íbamos fortaleciendo la guardia indígena, esos hombres y mujeres empuñando un bastón de autoridad y controlando el territorio; el proceso de formación-educación-transformación a través de tejedores y tejedoras de comunicación para la verdad y la vida... Habían múltiples formas de resistencia para gritar ¡no!, pero no era quedarse con los bastones de autoridad ahí parados y quietos, si no que a la par, había una reciprocidad entre la resistencia y la autonomía. Construimos y alimentamos colectivamente una agenda política y una convocatoria a tejerse entre pueblos y procesos contra el modelo de muerte que caminó Colombia, y a la par, estábamos fortaleciendo nuestros planes de vida, nuestros gobiernos autónomos, nuestros tejidos para la vida. Como decía antes, la guardia indígena (todas y todos) garantizaban el control territorial y el cuidado de la Madre Tierra; los procesos de educación, de salud, medio ambiente con dificultades pero con la plataforma de lucha como base para todo, intentaba romper las relaciones que nos impone el capital. Pero uno de los ámbitos más importantes que alimentaba todos los anteriores, era el ejercicio autónomo en nuestra máxima autoridad: la asamblea comunitaria, pero como complemento nuestros espacios de participación y discusión donde se abordaban las contradicciones. De allí que ya no separábamos una cosa de la otra, porque para ir logrando la autonomía teníamos que resistir, y no habría resistencia si no practicamos la autonomía cotidianamente.

Segundo, —como ayer lo nombró en algún momento Arturo Escobar—, nuestra capacidad para entender lo local con lo global. Me acuerdo que en una de esas asambleas, una mayora nos decía que lo importante de estos encuentros con otros pueblos, particularmente con la Minga de Resistencia Social y Comunitaria del 2008 que nos llevó a caminar hasta Bogotá y que nos conectó con muchas partes del mundo, fue aprender a ver más allá de nuestro territorio, ver más allá de nuestro resguardo; comprender cómo estas acciones de guerra y despojo no solo pasan en el Cauca y en Colombia. Y ahora lo vemos con mayor claridad si tan solo pensamos en ¿cómo

es la agresión frente a la lucha de los mapuches hoy? ¿Cómo es la agresión contra las y los compañeros de Xochicuautla? ¿Qué está pasando con los compañeros del ejido Tila? ¿Qué les están haciendo a las compañeras en Honduras que se oponen a las hidroeléctricas? ¿Qué les está pasando a las mujeres que están defendiendo su autonomía en Kobane? O sea, entender nuestro problema particular como parte de algo más grande que está afectando las resistencias y autonomías, que las acciones de guerra están enmarañadas en un mismo proyecto de muerte. Por eso nuestro desafío en ese momento fue que desde la localidad íbamos fortaleciendo las resistencias y autonomías, pero no solo para el Cauca, sino para llevarlas e ir las tejiendo con las luchas globales. En consecuencia, ¿cómo no sentir el dolor que están sintiendo las y los compañeros tupinambá que siguen siendo despojados de su territorio en el norte de Bahía, en Brasil? ¿Cómo no sentir la lucha y la dignidad de las compañeras *Maes de Maio* frente a lo que está pasando en Brasil? ¿Cómo no sentir todo eso que vemos, que se ve tan lejos pero es nuestro mismo dolor? Pero más allá de hacer un comunicado y solidarizarnos desde las distancias, el desafío concreto que desde Pueblos en Camino —no es una ONG, no es una institución, es una apuesta por la vida— llevamos como prioridad, es empezar a tejer resistencias y autonomías entre pueblos y procesos. Desde allí nos convocamos entre procesos para que se escuchen, para que intercambien, para que nombren las contradicciones, para que caminemos juntos y vean qué pueden apropiarse de cada proceso, pero como dicen las y los zapatistas “no como fórmula, no como vanguardia”, sino desde el dolor y la alegría de cada quien ejercer luchas y las resistencias frente a todo esto. Entonces articular local y global, sentir la necesidad y la ausencia desde lo local pero saber que viene de lo global, y desafiarnos a que las resistencias y autonomías sean recíprocas pero que también se tejan a todas las luchas del mundo.

Tercero, tratar de liberar el tiempo que nos impone el sistema, ese tiempo de las horas, ese tiempo de los calendarios, de los relojes. Reconocer y entender nuestros tiempos, otros tiempos, espacios otros, momentos que nos empujan a seguir enraizándonos a la

Madre Tierra, a ir territorializando lo que despoja el capital. Sentirlo y caminarlo así desde nuestras prácticas, para entender que una asamblea comunitaria no es solamente los cuatro días que dura el encuentro, porque mucha gente se queda aterrada que miles de personas logren tomar decisiones en pocos días, pero no saben que lo que mueve a las comunidades es el carácter asambleario que inicia desde que nos levantamos y empezamos a conversar de los sueños que tuvimos la noche anterior en la familia, hasta el trabajo colectivo en la minga, donde vecinas y vecinos discuten las problemáticas y propuestas comunitarias. Todo eso llega y se encuentra en las asambleas y por eso la toma de decisiones es casi siempre una garantía. Porque a la vida comunitaria la sostiene un carácter asambleario, la permanente escucha del otro, la exposición de la contradicción y su abordaje común, como decía Francia ayer, "no como individuo, el individuo es importante, pero te lleva a una colectividad" y esa colectividad para nosotras y nosotros es la casa grande, es la Pachamama, es *Uma Kiwe* (Madre Tierra). Entonces, sentirnos hijos e hijas de ella nos obliga a que, además de antagonizar y desafiar al capital, vayamos tejiendo resistencias y autonomías, transformándonos comunitariamente para la vida plena, re-conociendo, caminando y gestando mundos comunidades otras, pero también soñando, viviendo, saboreando y sintiendo aquí y ahora, donde sea que queramos parir mundos posibles y necesarios.

Continuando con este intento de narración desde la memoria viva de nuestras luchas que se quiere tejer a ustedes, a cada uno y una de quienes están aquí presentes, de hombres y mujeres que traen otros problemas, no tan graves de pronto como los que contamos, o tal vez más prioritarios que estos, pero en últimas todas y todos esclavizados en distintos niveles. ¿Cómo así dirán ustedes? Sí, porque a veces caemos en el error de decir "los únicos esclavizados son los negros en los ingenios de la caña de azúcar para los mal llamados biocombustibles" o "los únicos esclavizados obligados a vender su trabajo colectivo en las haciendas son indígenas", "o las mujeres explotadas en las maquilas", pero nuestro desafío aquí y ahora es entender que también somos esclavos quienes trabajamos

en empresas, en fábricas, en instituciones donde solo se compra el trabajo sin ninguna relación comunitaria. Todas y todos quienes no tienen sus propios tiempos y espacios para decidir, sino que se tienen que acomodar para sobrevivir en el mundo que nos asignaron, estamos encadenados y amordazados.

Así que, reconocer quiénes somos y el lugar que habitamos es vital para entender para dónde vamos y para dónde deberíamos ir. A mi modo de ver ese es un desafío concreto para todas y todos —como decía ayer Arturo precisamente—, porque luchar por la liberación de la Madre Tierra, que implica liberar nuestro territorio del imaginario, no es tarea solamente de negros e indios, es tarea de todas y todos los que queremos una humanidad distinta, de los que soñamos y estamos gestando desde donde sea otros mundos posibles. Es tarea de quienes queremos abrir los ojos y ver las cadenas que nos imponen para controlar nuestro pensar y hacer. Entonces el desafío pendiente aquí y ahora también es armonizar la historia que nos han impuesto los dominadores, colmarla con vida, con resistencia, con autonomía para liberarnos con nuestra Madre Tierra, que no solamente es río, montaña... en un lugar recóndido que aún no conocemos. Nuestra Madre Tierra es presencia en todas partes, acaso ¿de dónde viene el agua que bebemos? ¿De dónde viene el petróleo para hacer estos asientos? La Madre Tierra es flujo vivo presente, aquí la sentimos y no podemos permitir que el sistema la convierta en ausencia para mercantilizarla. Debemos entender que nuestra Madre Tierra es presencia en nuestra vida cotidiana y tenemos que luchar por ella. Así que si nos vamos liberando con ella y reconocemos la magnitud de la agresión que se profundiza hoy con la cooptación y captura de nuestros movimientos, podremos decir y ejercer firmemente, o sea, palabrandar el pensamiento que desde las y los zapatistas dice: “no vendernos, no rendirnos y no dejarnos engañar”.

¿Guerra? ¿Cuál guerra?

Manuel Rozental

Presentación

El texto que comparto a continuación es una transcripción mínimamente editada de mi participación en el panel “La paz en tiempos de la guerra global”, por lo que conserva el tono de conversación y provocación coloquial. He decidido no elaborar ni profundizar a posteriori sobre las reflexiones planteadas en la medida en que siento que son parte integral de un trabajo conjunto, de una propuesta y provocación a la reflexión, análisis y acción, tejidas a lo planteado y propuesto por quienes me precedieron en dos eventos centrales, una apuesta de la Cátedra Jorge Alonso 2016. La primera parte de este esfuerzo conjunto e integral fue el panel titulado “Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía” en el que, luego de la presentación del profesor Jorge Alonso, hicieron sus aportes Arturo Escobar, Vilma Rocío Almendra y Francia Márquez. Un día más tarde, luego de las ponencias de Vilma y Francia, continuidad y profundización del panel y debate mencionados, me correspondió concluir con lo que comparto en seguida, para abrir un segundo y amplio espacio de debate con quienes asistieron. Aunque resulta imposible reproducir más allá de las palabras lo que se generó en torno de estas, agradezco la oportunidad de evocar ese momento en la esperanza de que inciten reflexión y debates.

Enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía son asuntos vitales frente a la muerte y al despojo. Este segundo panel, es inseparable del primero, lo continúa, se teje al mismo. Más importante que las puntadas que apporto con este texto, fue la oportunidad que se me diera de participar en la convocatoria y facilitación colectiva de este taller de tejido. Acá estoy, al revisar lo dicho, repasando el camino, poniendo énfasis en contradicciones y errores en cada una de las etapas de las que los paneles son un momento culminante y, ojalá, el inicio de un proceso más amplio, profundo y eficaz. Tal como nos lo enseña el camino de las luchas de pueblos en comunidad, nada hay más peligroso que dejarnos engeguacer por el brillo del éxito y nada es más útil que reconocer las debilidades, los errores, las faltas y todo aquello que pueda corregirse. A pesar de estos, llega en estas palabras que se tejen en la Cátedra Jorge Alonso, una pequeña y rica parte de tortuosos y difíciles caminos de resistencia y pervivencia. Dejo constancia del desafío prioritario que nos queda, más allá de evaluar lo hecho y en el proceso de hacerlo; el de aprender y transformar en experiencia la dificultad y las contradicciones, para evitar, por respeto y compromiso, el resultado habitual y esperable de una actividad académica: Que de tanta riqueza y esfuerzo de tantas y tantos que evocamos en este espacio, queden solamente como exprimidas por esta suerte de extractivismo prevalente de saberes, palabras aisladas de caminos, despojadas de contextos y seleccionadas para habitar el privilegio exclusivo contra el que han sido y son lucha y del que provienen.

Quienes propusieron la Cátedra este año, tomaron la decisión, en articulación con quienes participamos en estos dos paneles, de “caminar la palabra” (en el mismo sentido en que lo plantea el pueblo nasa desde Colombia) y de transgredir de manera consciente, comprometida y abierta una de las separaciones más nefastas y útiles a la conquista que se prolonga y profundiza hasta nuestros días: la que se ha consolidado intencionalmente entre quienes piensan y quienes trabajan. El falso dilema institucionalizado y arraigado en el territorio de nuestros imaginarios, que, como es bien sabido, reitera en lo fundamental la superioridad de unos y, así, legitima el desprecio y la

explotación de otros. Ante esto, pueblos y procesos tejidos entre sí y a territorios, en lucha y resistencia, enfrentando el desprecio, defendiendo y creando en palabra y acción mundos y formas de vida otros y también quienes, desde la distancia del ámbito académico, estructuralmente excluyente y exclusivo, han reconocido que pensar críticamente es transformar y hacer, y por ello, su militancia y su trabajo les reclama trenzarse recíprocamente con y desde pueblos y procesos en resistencia/re-existencia. No se trata de otra reiteración del mismo falso dilema, del replanteamiento insistente, por otras vías, de la misma dicotomía, del dualismo entre teoría y práctica en su movimiento pendular que tiene como resultado inevitable obligarnos a optar entre una u otra, reforzando a nombre de superarlo este mecanismo de captura y reproducción del sistema de despojo. Ante el espejo queda pendiente darle continuidad y coherencia a este propósito.

En lo concreto, el punto de partida, el desafío que nos convoca a reunir palabra y acción es el reconocimiento y abordaje de temas o asuntos críticos, amenazas y alternativas de las que dependen nuestra pervivencia y la de la vida misma en cada territorio y en todo el ámbito de la Madre Tierra. La privatización y el extractivismo violentos, justificados, legitimados, reglamentados, metódicos, sistemáticos, acumulados y estructurados con diversos dispositivos, del derecho y la responsabilidad, de la identificación y abordaje de temas relevantes, ha asignado el rol (capacidades, requisitos, métodos) de discernir lo que constituye saber y prácticas validos, el de fabricar discursos, conceptos, la producción y reproducción del poder, al servicio de encubiertos y maquillados intereses de acumulación y despojo. El conocimiento al servicio del poder y su concreción en la academia y lo académico (del y para el capitalismo) nos impide sistemáticamente conocer con sabiduría: defender la vida para vivirla y vivir para defenderla. La tarea común, la de saber para vivir; saber vivir, pone en primer plano lo evidente, lo postergado y no por ello menos obvio: ante el riesgo inminente de destrucción, resulta secundario y absurdo defender el ámbito académico cuando de lo que se trata es justamente de enfrentar y actuar colectivamente, desde

donde haga falta. Desafíos de los que depende la vida toda. Eso es lo que entendemos por pensamiento crítico: el trabajo de saber para la vida. Para defenderla y para vivir. No un método ni un contenido particular, sino, lo que se requiera para enfrentar asuntos críticos. Trabajo pendiente que, al plantearse, como la ha hecho desafiándose la Cátedra Jorge Alonso, reconoce de entrada que, en medio de contradicciones, distorsiones y dificultades, frente a estas, el pensamiento crítico está más presente y más vivo justamente allí, donde las amenazas son más directas y donde los pueblos y las comunidades, herederas de saberes y prácticas ancestrales, las actualizan y revitalizan sin esencializarlas para ir comprendiendo y actuando simultáneamente.

Asumiendo que el capitalismo y la modernidad nos han conducido a una situación límite y escuchando el grito de la Madre Tierra amenazada y enferma, es pasada la hora de dejar atrás vanidades y competencias que sirven y hacen parte de la relación social que reproducimos mientras nos despoja y destruye y asumir, de la mano de quienes luchan contra el destierro y por la libertad de la Madre Tierra, la responsabilidad de salir de los encierros y de las jaulas (por cómodas que aparezcan) y hacernos palabra y acción para la vida. Tal como lo planteó con humildad y firmeza durante la discusión desde la audiencia uno de los presentes en este segundo panel, desde su perspectiva y experiencia, en últimas, el discurso solo no vale, por elegante y coherente que este sea. En la coherencia entre lo dicho y la militancia, en el estar haciendo, se reconoce lo que se requiere. Lo demás o no aporta, o es discurso y termina siendo más de lo mismo. Ese camino, el del pensar críticamente (frente a asuntos críticos), es al que nos convocamos también desde el espacio de la Cátedra Jorge Alonso. Es la vida la que lo exige... y la vida está en riesgo.

I

Bueno... yo no sé ustedes, pero no nos cabe, no nos alcanza nuestro ser para dar cabida y acogida a lo que acabamos de escuchar. Trataron de nombrar, convocaron y evocaron eso, mucho más grande y

profundo e intenso de que puede nombrarse, mucho más duro de lo que cabe nombrarse, y al hacerlo lograron servirse de relatos y palabras, de ritmos y énfasis, de memorias y vivencias, para llevarnos y traer ante, entre dentro de todas y todos universos, paisajes, experiencias, historias que desplegaron la vida sabiamente en este auditorio. Ustedes (aquí habrá colombianas y colombianos), pero también la mayoría de la gente en México, sabe y se puede relacionar con la historia que surge de estas historias, con estos relatos, y eso que nos han contado, que nos hacen sentir, cuyas referencias y soportes se cansaron del desprecio y la negación para estallar en sus términos y fuerza, eso, mucho más que testimonios de verdades, las verdades mismas, esperamos que sea algo de lo que se entienda, en el sentido más profundo de este verbo, de lo que queremos compartir.

El título que propusimos para esta conversación de hoy es traído desde Colombia, desde el contexto que conocemos más cercano, pero no es de Colombia. Es desde, porque entendemos que la guerra global contra los pueblos tiene una expresión particular en lo que llaman Colombia, o lo que han delimitado como Colombia. Tenemos la absoluta convicción (es más, la evidencia es tan clara, tan obvia) de que eso de separar y ubicar una guerra particular en Colombia, es justamente parte del propósito de evitar de ante mano que se comprenda que es parte de una guerra global contra los pueblos. Parte de la forma guerra, una más y de importancia estratégica prioritaria, con la que el capital acumula experiencia y se sirve de la violencia. Necesariamente, hay que reiterar lo que debería ser evidente: capital sin violencia es imposible. El capital requiere de la violencia para poder lograr sus fines, y entre las muchas violencias que aplica y desata están las guerras. No es la única. Todo en el capital es violencia y se sirve de esta. También, claro, para eso están los Estados-nación, los territorios mapeados y "reordenados", los países delimitados, las estructuras y procesos político-electorales, la invención de los negros, de las mujeres, de los indios; esas, entre muchas, seguramente todas las palabras que denotan y denominan categorías inventadas por el capital para separar y explotar. Otra

cosa es que los pueblos indígenas, las mujeres, los indios y otros, asuman y asumamos esas categorías que nos impusieron, para identificarnos, organizarnos, luchar, defendernos y emanciparnos. La re-elaboración que hagamos y hacemos del señalamiento y la imposición desde el poder, no niega el proceso de inventarnos e imponernos una apariencia: son, somos, inventos encadenados a una realidad que nos niega. El tiempo, los espacios (que también se han inventado), los mapas, los procesos: ¡todo eso es guerra!, todo eso es terror, y todo eso ha sido aplicado en uno y otro sitio.

II

Ellos, el capital, desde el poder, sí acumulan experiencia. Leen, de un sitio a otro, la dinámica de lo que hicieron y lograron, por ejemplo en Colombia con esta guerra que a su vez viene del cúmulo de experiencias de los más diversos lugares. "No han parado de vencer", diría Walter Benjamin, y para seguirlo haciendo hacen su historia: la de la guerra para la ganancia.

Miren, somos colombianos, venimos de zonas de guerra y hemos estado en ámbitos donde esta es una vivencia cotidiana. Además por nuestra vocación, compromiso y trabajo, hemos investigado el tema desde lo local experiencial, hasta las lecturas de contexto macro más profundas a nuestro alcance y en constante intercambio y estudio de fuentes primarias y secundarias. Estamos viviendo en México desde hace unos años y les podemos manifestar con absoluta certeza que lo que acá está sucediendo, lo que acá les están haciendo, cada vez se está pareciendo con más claridad a lo que nos han hecho y hacen en Colombia, actualizado y adaptado a peculiaridades y especificidades, con los mismos beneficiarios y bajo el mismo discurso institucional desde el poder y algunas y algunos de ustedes ya lo saben. El Plan Colombia (contra Colombia) era un plan desde Colombia. Aquí se llama ¿cómo? ¿Plan Mérida? ¿Puebla-Panamá? A ver, por ejemplo, el narcotráfico y la guerra contra el narcotráfico; Calderón, Peña Nieto, etcétera, los carteles articulados con

el Estado, con fuerzas armadas, con intereses extractivos transnacionales... ¿eso, no tiene nada qué ver con Colombia? O sea que el desafío frente a todas y todos en todas partes es el mismo, ¿cómo mirar eso, esa violencia, esa guerra contra todas y todos?, ¿cómo van acumulando a través de la guerra? Y ¿en qué consiste esta guerra?

A partir de estos planteamientos, quiero ahora decir varias cosas:

III

Una cifra aterradora

Alguna gente se preocupa. Piensan que se va venir una guerra mundial contra los pueblos, contra la gente en general. Los zapatistas y las zapatistas dicen frente a esto: ¡No! Dicen que la cuarta guerra mundial ya comenzó: ya la están ejecutando. Pero la guerra en curso se encubre bajo un dispositivo de temor, espectáculo y propaganda. De miedo controlado a una guerra futura. La mayoría de la gente tiene la idea y el temor por la guerra que se va a desatar (lo que incluye amenazas que convienen al sistema como el terrorismo, el narcotráfico, islam, el crimen organizado, el castro-chavismo y un inabarcable etcétera). Aquí un paréntesis, medio en broma pero muy en serio. A propósito de este temor en medio de la catástrofe quisiera compartir una anécdota. Yo vivía, trabajaba y me quería quedar para siempre en los llanos orientales de Colombia. Estoy hablando de los años 1979 y 1980. Era un médico rural recién recibido y tenía la ilusión de vivir en esa extensa, hermosa y remota región de la pradera del Orinoco entre Colombia y Venezuela. Para eso estudié. Mi compromiso era quedarme allá, luchar desde allí. Tengo un papá, tal vez más padre que mi padre biológico: don Goyito. Un campesino llanero, cuya vida y sabiduría rayan en la leyenda, una más de tantas negadas y ocultas. Goyito cuenta historias. Muchas historias. Pero además ha acumulado una sabiduría magnífica. Don Goyito vivió la violencia de la década de los años cincuenta en Colombia, que a todos y todas en Colombia y más allá ¡nos marcó!

La violencia fue la entrada de Colombia a la modernidad. La cruenta y despiadada transición necesaria hacia la urbanización y el desarrollo. Un experimento de inserción en las nuevas dinámicas y requerimientos del capital. Como todas las transiciones del capital, la violencia fue el medio estratégico fundamental para los fines de acumulación. El 70% de la población colombiana era rural en 1949 cuando asesinan al líder Jorge Eliécer Gaitán, quien se atrevió a desafiar al régimen oligárquico y convocó al pueblo a levantarse. Gaitán iba a ganar las elecciones, lo que el capitalismo (estrenando la CIA) no podía permitir y aprovechó para desatar el terror enmascarado como violencia liberal-conservadora en la que reclutados en las huestes hereditarias de uno u otro partido tradicional, los pobres exterminaron pobres con una crueldad inenarrable y absurda para beneficio de los poderosos en uno y otro partido que, como siempre, ni lucharon, ni enviaron a sus hijos a la guerra. En 1959 se firman los acuerdos con los que se establece el Frente Nacional y los poderosos consiguen la paz de los dueños sobre la sangre de cientos de miles. En Benidorm, España, entre las élites, firmaron acuerdos a nombre de la nación, los pocos que se arrogan el derecho sobre vidas, trabajo, territorios y riquezas. Cuando se firman esos acuerdos en [1959] el 70% de la población era ya urbana y el 30% era rural. La violencia había conseguido el resultado necesario: la urbanización. Las mayores víctimas de esa violencia que afectó todo el país fueron las poblaciones afros, campesinas e indígenas del Valle del Cauca y Cauca, que ocupaban el valle geográfico del río Cauca como tierras ancestrales y productivas. Esta guerra por tierras encubierta como conflicto civil entre partidos deja expuestos a los beneficiarios de ese proyecto de terror. Esa fue la zona donde hubo el mayor desplazamiento poblacional. Esa transición que invirtió a punta de terror y muerte la proporción urbana-rural que les comento, que la guerra modificó, hizo posible en lo concreto la aparición del monocultivo de caña de azúcar que empieza específicamente con la familia Eder, un cónsul de los Estados Unidos en el Valle del Cauca, que decide quedarse allí y funda el primer ingenio azucarero. Hay un personaje que pasa desapercibido. Un asesor del gobierno. El señor

Lauchlin Currie, canadiense, asesor de Alberto Lleras Camargo, de los gobiernos previos y posteriores. La receta Currie, como la documentó de manera conclusiva el economista y activista colombiano Héctor Mondragón, fue la que inspiró la violencia aterradora como medio para alcanzar un fin esencial del desarrollo. Son asuntos racionales, de cálculos serenos, tranquilos, fríos. Asuntos de eficiencia para alcanzar fines de acumulación y deshacerse de estorbos: en ese caso, poblaciones campesinas que ocupaban tierras destinadas al naciente gremio del agronegocio. Porque los muertos los ponen otros. Son sacrificios necesarios para el beneficio de la nación, que es el de unos pocos y el del proceso de acumulación o de "valorización del valor", según estos mismos. Según lo sintetiza Mondragón:

El desarrollo del campo colombiano mediante la gran empresa y el desplazamiento del campesinado fue la propuesta del economista canadiense Lauchlin Currie, asesor de varios gobiernos, cuyas concepciones aún dirigen la política agropecuaria de Colombia y marcan la visión de destacados economistas y políticos colombianos.

Para Currie el problema agrario colombiano estaba configurado por la debilidad de la demanda de bienes agropecuarios y el exceso de población campesina. El camino para conseguir el "rompimiento" (*breakthrough*) y arribar al "desarrollo económico acelerado" era atraer población rural a las ciudades con programas que generaran masivamente empleo urbano con salarios más altos que los ingresos campesinos, de manera que la agricultura comercial se deshiciera de la competencia campesina al mismo tiempo que obtenía una mayor demanda de sus productos por el incremento de la demanda urbana.

Parafraseando para desenmascarar la intención en lenguaje franco:

para modernizarse activando la economía, hay que transformar el agro en industria y al campesino en mano de obra a través de una masiva y rápida transferencia de tierras a empresarios del campo. Colombia debe urbanizarse, porque si no, no se crea mano de obra de reserva y tanto el agro como las ciudades no se convierten en negocio rentable para gremios económicos modernos.

Fácil de entender ¿no? Si la gente está arraigada a territorios y tiene la tierra, no es obrero u obrera, y sin ese obrero u obrera son dueños de su tiempo, de los medios de vida y producción. La propiedad del tiempo y de los medios de vida es enemiga del capital; el capital tiene que apropiarse del tiempo de la gente, con lo cual se apropia del trabajo, con lo cual se apropia de la vida. Pero además, tanto la tierra como el trabajo tienen que convertirse en mercancía. Esto es indispensable, inevitable, necesario. La violencia que se impone para lograr este fin estratégico es, sencillamente un medio hacia este fin.

Marx denominó este proceso como acumulación primitiva o primaria, en el capítulo 24, tomo 1 de *El Capital* (para que vean que uno no olvida el pasado), pero el errorcito de Marx, que se lo señaló desde Rosa Luxemburgo pasando por David Harvey y llegando a testimonios colectivos como los de Francia y Vilma hoy, es que eso, el despojo violento de los medios de vida o la violencia como medio esencial para que el capital se apropie de recursos y trabajo, eso, como estrategia y método esencial, ¡nunca se acabó! ¡No fue acumulación primitiva! Sigue siendo, es acumulación permanente y expansiva. A David Harvey le da por llamarla "por desposesión". Que la llame como le dé la gana, es la misma cosa: la conquista. Lauchlin Currie lo planteó para Colombia, está escrito en sus documentos: a las buenas o a las malas (ambas son las malas) hay que despojarlos. La consecuencia de ese planteamiento político-económico fue la guerra; es la guerra permanente que aún nos agobia, que nos llega de otros lugares y que se expande desde allí ahora mismo: basta con vivir en México para saberlo.

IV

En su columna de *The Upshot* el 13 de junio de 2014, en el *New York Times*, Tyler Cowen, el experto mundial que *The Economist* reconoce como quien más conoce sobre el tema de estancamiento económico *stagnating nation*. Cowen dice en un artículo que se llama "Los problemas de la paz" ("The pitfalls of peace: The Lack of Major Wars May Be Hurting Economic Growth") creo que dice el título, si lo buscan

por ahí lo encuentran. No es una arenga de un terrorista islámico. Este compañero lo planteó desde las vísceras del pensamiento económico capitalista. Y ¿qué dice? Con estadísticas de Harvard, incluido un gráfico, y de otras fuentes de saber transnacionales en las que demuestra que no ha habido guerra realmente desde la Segunda Guerra Mundial, o sea que todo ese reguero de muertos en todas partes, de serbios y vietnamitas y africanos y latinoamericanos no cuenta estadística y relativamente hablando. No es suficiente violencia para ser considerada una verdadera guerra. ¡No ha habido guerra! Es decir que, para los fines del capitalismo, para sus necesidades de despojo, la violencia desde la Segunda Guerra Mundial, en su forma de guerra mayor, no ha bastado para generar los fines de acumulación que el sistema requiere. A una determinada necesidad expansiva y de ganancia del capital, debe corresponder y corresponde una magnitud determinada de violencia en forma de guerra: así hace la historia este sistema. No ha habido, ni se ha dado en esta magnitud, la guerra necesaria. Y dice que, desde el punto de vista racional, frío y económico, se necesita una guerra de la magnitud y proporción de las anteriores para reactivar la economía, porque nada más va a activar la economía y a superar el estancamiento económico como una guerra.

Discúlpenme, pero quienes aseveran que no estamos en guerra porque el capital no las planeó, y que todo eso de asociar el avance de nuestra civilización con la guerra son teorías conspirativas y delirios, sufren precisamente de las consecuencias de un sistemático desconocimiento o distanciamiento de la realidad. Una enfermedad grave. Formas de psicosis educada. O, desde posturas arrogantes y distorsionadas, ¡son imbéciles! No han leído un mínimo de economía política. No saben en qué mundo están, y hay más de uno. Si se sienten afectados, por favor me disculpan. Tal vez sea "el turno del ofendido", el cansancio de sufrir el señalamiento, el aislamiento, la soledad y la impotencia por nombrar lo evidente y de ser marginados y perseguidos o sencillamente ignorados por hacerlo. ¡Los y las provocho para que al menos salgan a leerse el artículo de este señor Cowen, para empezar!

Ahí está el dato, claramente Cowen no puede proponer ni promover abiertamente una guerra de la magnitud requerida para superar el estancamiento, la crisis del capital y alcanzar los propósitos estratégicos de acumulación y crecimiento económicos requeridos. Pero al hacer este análisis, al plantear el tema, lo que dice, aunque esté pobremente encubierto, es que desde el punto de vista de la economía política del capitalismo actual, sin una guerra, cuya magnitud no tiene precedentes en destrucción y exterminio, el capitalismo no consigue el crecimiento que requiere. Parafraseando traduciría: "yo no estoy proponiendo guerra... estoy haciendo un análisis económico frío". Ahora, la alternativa para Cowen, desde el punto de vista de la necesidad de superar el estancamiento, sería el equivalente a una Guerra Fría, que aunque no activaría la economía tanto como una guerra mundial, por lo menos, como quedó demostrado (están las cifras entre la Unión Soviética y Estados Unidos), mantendría la economía a salvo. O sea que, hacer el puente entre esa lógica y estos territorios, es indispensable.

Esa es nuestra provocación de forma; decimos guerra global porque es eso justamente de lo que se trata. Sin simbolismos ni metáforas. Sin alegorías. Desde los hechos. Es el llamado a la acción de desprecio y muerte desde el cálculo de funcionarios, de oficio. La racionalidad, la razón, la necesidad absoluta que tiene, que ha tenido siempre el capital. Pero la tiene mucho más ahora en este contexto para hacer una guerra mucho mayor, extensa y destructiva de las que ha hecho hasta ahora. No importa tanto quiénes la hagan ni dónde. Importa que el beneficiario sea el crecimiento y la acumulación restaurados y expandidos.

V

Cifras de las Naciones Unidas. La Cumbre Humanitaria Mundial tuvo lugar en Estambul, Turquía, el 23 y 24 de mayo de 2016. Se proponía abordar dos temas planteados así: "Crisis humanitaria" y "Desastres naturales". Planteados así los temas, uno podría engañarse y pensar: se sacudieron ante la guerra global del capital contra la vida y los

pueblos. Pero estos dos temas, así propuestos, esterilizan y encubren a través de un refinado dispositivo con el que exhiben la catástrofe, señalan y presentan el horror, para encubrir y decontextualizar su origen. Una y otra: crisis humanitaria y desastres naturales, son asuntos externos, calamidades y tragedias, cosas que pasan, como las tempestades, porque así es. Pero además: ¿Crisis humanitaria? Es un llamado perentorio a activar el mercado, la industria de la "asistencia humanitaria" que, aunque necesaria para atender víctimas, es un sector económico que se activa para atender con carácter asistencialista la urgencia cuyas causas y determinantes se ignoran para responder a la emergencia. Un negocio gigantesco que no explica ni detiene el horror y tiene beneficiarios concretos. Ante la sangre y la muerte, no se ve al perpetrador ni al beneficiario. No hay tiempo para verlos. Hay que atender víctimas. Tendríamos que preguntarnos ¿quién podría sacar ventaja de que esto esté pasando? En ese sentido, los datos que dan sí nos sirven.

Según los resume Kamal Baher para *Other News*: "La vida de millones de personas, de Libia a Palestina y de Yemen a Siria e Iraq, quedaron destruidas por la violencia". Además dice: La ONU informó que actualmente "hay más personas desplazadas por conflictos que en cualquier otro momento desde 1945". Los datos no dejan lugar a dudas. "Hay 60 millones de personas desplazadas, ya sea dentro o fuera de sus países, en todo el mundo". Una de cada tres personas expulsadas de su territorio hoy en día provienen del Medio Oriente. La vida de 400 millones de personas está en riesgo ahora mismo (solamente en el Medio Oriente).

Eso, la crisis humanitaria y los desastres naturales tienen una misma causa: capitalismo global. Son expresión de un hecho en curso, de una catástrofe sin precedentes. Catástrofe que es a su vez el mecanismo recurrente para resolver la crisis del capital. Háganme el favor, hoy estamos ya en guerra. Para el 2030, más del 60% de la población mundial enfrentará condiciones de extrema fragilidad y ahora mismo, en este instante, hay más personas desplazadas que las que hubo durante la Segunda Guerra Mundial... Y la gente que está huyendo desesperada y está dispuesta a morir en el Mediterráneo

para llegar a Europa y escapar de una Africa cuya catástrofe es efecto de cinco siglos de capitalismo, y todo lo que está pasando en México, en Honduras, en Guatemala y en tantos otros lugares todos los días: las masacres, las fosas comunes, las desapariciones. No es el lugar para presentar la evidencia. Vale más una imagen aterradora que todas y todos en México entenderán: cada vez que llueve aparecen más cuerpos. Todo lo que ya está pasando, lo que sigue pasando en Colombia, ni cabría en las estadísticas del señor Cowen quien plantea la guerra necesaria para la economía; un escalamiento de esta que ya está en curso. Como era de esperarse, la cumbre de la ONU fue "un gran fiasco". No en el sentido de que no gestó la consciencia y las decisiones políticas y éticas para detener la guerra global o, por lo menos, denunciar su avance y sus actores, sino porque para los convocantes ni siquiera logró activar la industria humanitaria a los niveles esperados. Pero la inversión para realizarla, aprovechando los datos que citamos, fue escandalosa. La competencia para ganar con la guerra es ardua y cruel pero lucrativa. De lo que no hay duda es de quiénes están perdiendo y vamos a perder para seguir manteniendo la relación social capitalista.

VI

Cuando nosotros venimos aquí a este espacio de encuentro convocado con el nombre de "Guerra global", no lo usamos para hacer propaganda al evento y que llegaran atraídos por el escándalo y el espectáculo. Nos hubiera gustado no decir guerra, pero guerra global hay ya. En consecuencia, necesitamos hacer una lectura, ¡muchas!, de manera urgente. Si reconocemos la amenaza asumimos la necesidad de enfrentarla. Si no, seremos reclutados o destruidos. Es la invitación a hacer lecturas críticas, como las de Cowen o a partir de estas, u otras, en ámbitos como estos, pero ojalá comunitarios y colectivos. Es decir, pensar críticamente para comprender y reconocer la guerra que necesita el capital hoy en día, o las muchas guerras que convergen en una "Cuarta Guerra Mundial" contra los pueblos. ¿Qué tipo de guerras para lograr qué objetivos y cómo las

van a hacer o están haciendo? Porque uno no hace guerras solamente soltando bombas, disparando. La pobreza es una forma de violencia contra los pobres. El hambre. La sed. La inaccesibilidad a servicios esenciales, epidemias creadas o aprovechadas, inclusión o exclusión por razones genéticas, entre otras. Ustedes entienden ¿por qué y cómo activa la economía una guerra? ¿Se dan cuenta de todo lo que activa ese Complejo Militar Industrial que desata un frenesí de actividad y lucro en la medida en que mata y destruye? No solo elimina excedentes y se apropia de recursos escasos, sino que no hay nada que genere tanta ganancia incuestionada e incuestionable, porque una vez desatada solamente la derrota puede darla por concluida, y esa derrota es siempre a expensas de las y los mismos para el beneficio de los vencedores de siempre. Es que yo construyo, por ejemplo, un aparato de guerra, como un avión militar con una tecnología impresionante, o un tanque, un dron o lo que sea, a un costo increíble con una cantidad de empleo, con una cantidad de otras empresas que producen las computadoras, las piezas y partes, el diseño, los motores, los uniformes, todo eso inabarcable si lo piensan y luego activamos la maquinaria de confrontación, el juego que genera la destrucción en masa de todo esto que debe ser reemplazado y superado (investigación y desarrollo) y ¡eso lo quemamos de nuevo!, entonces, tengo que reproducirlo y superarlo una y otra vez hasta verme amenazado o tocado por la guerra o hasta haber conseguido lo que necesito en términos económicos. En otras palabras ¿comprenden la activación económica en tiempos de estancamiento global? Ahí tienen una idea.

Pero además, Christine Lagarde, la presidenta del Fondo Monetario Internacional y sus colegas de los círculos más poderosos del manejo de la economía global reconocen, de manera reiterada, que no se ha superado ni tiene visos de superarse la crisis del sistema. A partir de la crisis del 2008, Wall Street, que se superó temporalmente con la más grande transferencia en la historia del capital, de recursos públicos a manos privadas para salvar el sistema —no entro en detalles, ¿se acuerdan?— el más grande y descarado robo de recursos públicos que generó la crisis, que superaron pagándole

a los ladrones por robar, no se resuelve la crisis: se profundiza. A la gente la embaucaron en hipotecas endeudándolas en cantidades exorbitantes para hacer dinero. Hipotecas que la gente no iba poder pagar. Deuda que se multiplica en el consumismo promovido como patriotismo y nacionalismo desde arriba. Son tarjetas de crédito, y es su negocio, y es su construcción de casas, el trabajo generado en torno de una burbuja cuyas paredes se debilitaban al inflarse con más deuda, sustentada en más deuda de la que la economía dependía para generar ingresos reales y más consumo. La gente dejó de pagar en un punto cualquiera de este vértigo en espiral porque no podía, se asustó. El dominio se devolvió. Se cayó la última ficha y cayeron las otras. Al no pagar uno, transfieren la deuda a otros, que a su vez no pagan y así sucesivamente, se deja de construir, de fabricar, de vender, de consumir, de pagar y cada una de estas crisis genera la siguiente en círculos concéntricos. Eso es lo que el señor Cowen llama estancamiento y estudia como académico y asesor. La estafa en la dinámica de acumulación del capital la hacen estafadores concretos. Entonces los estafadores, que son el sistema en Estados Unidos y en Europa, y en todos los ámbitos financieros y manufactureros entrelazados del capital transnacional, los estafadores veían subir el tsunami que iba acercándose a las altas torres de sus emporios intocables. Se caían. Tenían a la vista el abismo en octubre de 2008. Cuando cayó uno, los que actualmente manejan todavía el sistema económico desde la reserva federal en Estados Unidos decidieron salvar el sistema. Transferir, solamente en EE. UU., 800 billones de dólares de una vez a los estafadores, para salvar el sistema. ¿Eso no es guerra? Yo no oí que es guerra. Nadie la llama guerra. Pero porque no se observa desde las víctimas que se cuentan por millones. Porque no compensaron a las víctimas. Las despojaron. Las tiraron a la calle. Las mataron literalmente de angustia, pobreza y hambre. Lo siguen haciendo. Las bombardearon con deudas e ilusiones para robarles ahorros y trabajo, y luego, las despojaron de todo menos de la deuda, mientras que le pagaban y compensaban a sus verdugos. Millones de seres humanos en la miseria. ¡Por favor! Otra faceta de la guerra, como lo es la ocupación de Grecia o los tratados de libre

comercio o lo que ha generado el colapso del agro en México y en las Américas y lo que tiene a la gente migrando en La Bestia a diario, o lo que genera estas guerras contra el narcotráfico que van liberando territorios para que entre el capital a llevarse las riquezas. La guerra es contra nosotras y de nosotros, consíganse una casita con hipoteca o cultiven una tierrita, en el campo o en la ciudad y verán cómo les va; cómo les llega con sus muchas máscaras y engaños a destruirlos.

VII

¡Guerra global contra los pueblos! Eso está pasando. Pero devolvámonos en la historia rápido. Aclaro: yo estoy soltando piezas sueltas con la intención de que ubiquemos lo global de esta historia, y ubiquemos a Colombia y a México en lo global.

¿Qué resolvió la Gran Depresión de 1930? La Segunda Guerra Mundial. Eso ya no lo duda nadie. La Segunda Guerra Mundial fue la respuesta a la Depresión de 1930. Y hoy en día tenemos en palabras de todos los economistas, de toda la gente que estudia, analiza y toma decisiones desde la derecha, tenemos la crisis más profunda que el capital ha enfrentado (y causado) en su historia. El capital hoy en día es una burbuja gigantesca: ¿Qué quiere decir burbuja? Toda la riqueza del capital se genera por la vía plusvalía, es decir, por la explotación del trabajo, y claro, de la naturaleza. Toda la riqueza, porque no hay capitalismo ni ganancia sin explotación. Resulta que están acumulando dinero hoy, en el sector financiero-especulativo, aparentemente sin generar plusvalía, o mejor, están especulando a futuro con la plusvalía extraída hasta ahora. Entonces, hay una distancia enorme y creciente entre el trabajo real que está haciendo la gente y la gigantesca y creciente cantidad de dinero que se acumula esperando la generación futura de plusvalía. Para cerrar esa brecha entre lo que existe y lo que hace falta hay que aterrizar en trabajo concreto y recursos lo comprometido. Hay que evitar que estalle la burbuja disciplinando al sistema. Que corresponda lo prometido-especulado con lo explotado. Esa burbuja es tan grande e inalcanzable que se tiene que romper. Va a estallar.

Un mecanismo para resolver esa distancia entre ganancia y plusvalía y que no se derrumbe el sistema es justamente lo que han llamado disciplinamiento del capital, que equivale a eliminar el excedente del capital; hay demasiadas empresas, con demasiada capacidad productiva para mercados encogidos y poca capacidad de consumo, y eso hay que equilibrarlo. Pongámoslo en otros términos más sencillos, sobran dos cosas. Trabajo: hay demasiada gente con capacidad para trabajar y producir mercancías, trabajo que no se necesita. Cuando uno podría ser potencialmente trabajo, pero ni siquiera eso es, entonces ¿qué es? En Colombia surgió un término terrible y preciso para nombrar eso: desechables. Y se hace limpieza social para eliminarlos —no nos miren aterrados porque en México pasa y pasa a diario en todas partes, entonces no hagan caras de que “uy esos colombianos”—. Uno: limpieza social. Bueno, si uno es mujer negra e india y empobrecida, peor, más rápido le va la forma. Uno: hay excedente de población que no sirve para trabajar y es excedente de masa. Es una amenaza para el sistema que haya tanta gente potencialmente capaz de trabajar, pero que el sistema no necesita, no puede explotar, porque tiene un excedente de capacidad productiva, y además, porque tiene, según la “composición orgánica del capital”, una tecnificación excedentaria. Ahí reaparecen planteamientos de Marx que siempre estuvieron claras.

Si ustedes leen del tercer volumen del *El capital*, los capítulos 13, 14 y 15, reconocerán tanto cómo se generan estas crisis y qué mecanismos utiliza el capital para contrarrestar esta dinámica esperada y esperable. En otras palabras, entenderán la guerra como necesidad racional y razonable del capital para evitar la reducción de la tasa de ganancia. Entre las contradicciones que señala en su investigación, Marx desarrolla la del “exceso de capital con exceso de población”. En medio de la explicación de las medidas para contrarrestar este exceso dice:

Pero bajo cualquier circunstancia el equilibrio se establecería por inactivación e incluso por aniquilación de capital en mayor o menor medida. Esto se extendería en parte a la sustancia material del capital; es decir, que una parte de los medios de producción, capital

fijo y circulante, no funcionaría, no operaría como capital, se paralizaría una parte de las empresas productivas iniciadas. Si bien, en este aspecto, el tiempo ataca y deteriora todos los medios de producción (con excepción del suelo), en este caso se verificaría como consecuencia de la paralización funcional, una destrucción real mucho más intensa de medios de producción. Sin embargo, el efecto principal en este aspecto sería que esos medios de producción dejaran de actuar como medios de producción; una destrucción más breve o más prolongada de su función en cuanto medios de producción.

En otras palabras, guerra para destruir el excedente de capital. Vale la pena revisar estos capítulos con énfasis en el 15 a partir del contexto actual leído en términos de crisis del capital y mecanismos de compensación. Cuando hay exceso de capital y exceso de población simultáneos y creados por el propio capital, hay que eliminarlos. De lo contrario se reduce la tasa de ganancia. La guerra sirve a este propósito. Es un mecanismo para contrarrestar la crisis y a la vez, el mecanismo por excelencia para superarla. Inevitablemente recurre a la guerra. Lo hace porque el capital no lo mueven propósitos altruistas ni moralistas, lo mueven la necesidad de acumular ganancia en función de lo cual existimos todas y todos. Se mete y nos mete en esa trampa una y otra vez.

Reiteremos. Hay mucha gente, demasiada gente, un exceso de población. No es verdad que haya mucha gente, es que el capital ha generado un excedente para sus fines, para que no se siga reduciendo la tasa de ganancia que destruiría al sistema; y también, dos, hay excedente de capital.

VIII

Pero ¿qué falta?, ¿de qué no hay?, ¿dónde hay déficit? Hay déficit de naturaleza, lo que ellos llaman recursos: agua, oxígeno, petróleo-fuentes de energía, biodiversidad, minería. ¿De dónde saco estas cinco cosas? Del informe de un comandante del Comando Sur de Estados Unidos ante el Congreso de ese país, que llegó a ser el comandante de las Fuerzas Conjuntas de los Estados Unidos, hace

más de quince años. Pero también el general Collin Powell, quien llegara a ser secretario de Estado cuando se lanzaba el tema del ALCA, dijo que las necesidades de seguridad de los Estados Unidos en el continente americano eran, además de poner estos recursos escasos y estratégicos a disposición del capital de los EE. UU., abrir los mercados, la banca, la producción para los intereses del capital transnacional con sede en ese país. Ellos son coherentes y consistentes. El más poderoso ejército del mundo y de la historia, está al servicio de la acumulación de capital, lo mismo que los ejércitos armados, entrenados y financiados desde allí y al servicio de sus intereses estratégicos. Sin estos aparatos represivos estatales y paramilitares sería imposible avanzar la guerra global en ciernes. Entonces, hay déficit de naturaleza, excedente de población y capital. Hay que ajustar eso, corregirlo es una necesidad. Un imperativo. Ese ajuste es el disciplinamiento que el capital requiere para resolver su problema. Puede que no lo hagan a punta de bomba y guerra como en el Medio Oriente, aunque es el medio más expedito, porque hay resistencias y dificultades en toda guerra; pero hay alternativas. Si la gente se muere de sed, se tiene que desplazar por eso, eso es un mecanismo; si hay epidemias de enfermedades contagiosas, de lo que ustedes quieran, y por esa vía se eliminan gentes, ¡no importa! Si hay un terremoto como el de Haití, en el que uno puede hacer un experimento de llevar millones de litros de agua y comida para las víctimas y realizar un operativo de modo que los controle el ejército de los Estados Unidos y ¡no los distribuya! Cuando la gente estaba en la calle muriéndose de sed y hambre, con sus hogares destruidos, una vez más los castigó el poder del capital. A Haití lo han castigado una y otra vez por cometer un delito. El delito que cometió Haití todos sabemos cuál es su pecado original. Que siendo la perla del Caribe para el capital colonial francés, es una sociedad esclava, esclavizada, negra y realiza el atrevimiento de ser la primera en liberarse del yugo de los europeos. La obligan a pagar hasta el día de hoy una indemnización, una deuda con intereses incalculables a Francia por haberse atrevido a declararse independiente, autónoma y por ser negra, desafiando su destino de esclavitud a

pocas millas de la mayor sociedad esclavista de la historia: EE. UU. Independencia, dignidad y libertad de una nación negra no podían tolerarse. El terremoto sirvió como las ocupaciones recurrentes, para imponer la neoesclavitud de maquilas y la disciplina del terror y la miseria.

Hasta el día de hoy los que están pagando todos los experimentos del terror del capital están ahí. Hay mucha bibliografía excelente que documenta todo esto. Mucha. Si algún lugar del mundo ilustra la guerra y su carácter global al servicio permanente de la acumulación, ese lugar es Haití. Es, también, el hogar de la libertad y de la dignidad que no pueden vencer a pesar de tanta crueldad innarrable. Les recomiendo un libro impresionante —yo no lo he visto traducido, y es fantástico, documentado, serio—, les digo el nombre en inglés, se llama *Damming the flood* (Represando la avalancha). La avalancha es *Lavalas* en la lengua de Haití. Es el movimiento que se convirtió en partido político, cuya figura más visible y trágica es Jean Bertrand Aristide. Entre otras, Aristide dijo cuando llegó al barrio La Saline como párroco donde confrontó al dictador Bébé Doc Duvalier y sufrió la expulsión de la orden Salesiana y varios intentos de homicidio: “yo no creo en lo político electoral y no me voy a meter en eso porque es una trampa, dentro del sistema no se puede cambiar nada”, y llegó a ser el presidente electo de Haití tres veces. Tres veces derrocado. Tres veces expulsado de su país. Lavalas y la dignidad de Haití persisten a pesar de todo. Haití es un país ocupado, sometido, masacrado, explotado. Lavalas es la avalancha de la dignidad que no se detiene. *Conteniendo la avalancha* es el título de este libro de Hallward y cuenta con detalles, cifras, informes de manera rigurosa cómo específicamente el experimento de terror y de guerra se ha ido incrementando en Haití, antes del terremoto, para maquilas, para convertir en desechables a la mayoría de la población y para que el ejército de Brasil bajo el PT llamándose Minustah esté sometiendo a la población al despojo atroz y violento a nombre de la paz social; un ejemplo, tal vez uno de los peores y más atroces entre varios.

IX

La guerra resuelve problemas pero no es la guerra en singular, son las guerras en la perspectiva de eliminar excedente de población, eliminar excedente de capital y acceder a recursos escasos que es la naturaleza. Yo les recomiendo que estudien México desde esa lógica, a ver si ayuda a comprender y a investigar lo que está pasando acá. Que dejen de creer la propaganda oficial y oficiosa que se sirve de la guerra contra el narco. Hay por fin investigadoras e investigadores valientes y serios trabajando desde esta perspectiva esta realidad. Esta guerra contra los pueblos en territorio mexicano. Esa transformación del Estado en una organización criminal. Este experimento hacia y de la guerra global

Hace poco publicó Carlos Fazio un libro sobre el México actual: *Estado de emergencia*. Vale la pena. Solo datos, cifras, evidencias que informan análisis concluyentes. Hay órdenes vigentes en este país desde el más alto nivel de gobierno, de los militares de más alto rango, incluido el ministro de Defensa, de proceder a eliminar delincuentes (sin arresto, ni juicio, ni pruebas, sencillamente decidir desde el poder quiénes son delincuentes y eliminarlos) y hacerlo de la manera más expedita. Eso es el marco legal para realizar y encubrir ejecuciones masivas sin juicio y sin Estado de derecho: eso está en pie aquí en México. La guerra es abierta. Ustedes y nosotras. Todos y todas somos vulnerables ya. El Estado tiene el poder de eliminar a quien quiera que le estorbe y a señalarlo como delincuente para encubrir estos crímenes. Lo está haciendo y ustedes lo saben. Apenas esbozo el tema para invitarles a analizarlo, a reconocerse en este contexto de guerra, a estudiar lo que sucede para actuar en consecuencia de inmediato, como invitan las y los zapatistas: cada quien a organizarse como y donde pueda porque este mundo tenemos que liberarlo a como dé lugar.

¿Qué es eliminar el excedente de capital? Muchas cosas. Miren un ejemplo mexicano. Había tiendas en la esquina. Negocios locales. Ahora hay OXXO. ¿Cuántas tiendas desaparecen por cada OXXO?, ¿está claro? Bueno, y hay muchos más ejemplos como este.

Las cadenas comerciales desplazan a los mercados locales, la banca transnacional más grande se traga a la más chica. La minería, el agronegocio... todo con respaldos legales, todo con la maquinaria de terror y represión que libera territorios para transnacionales y rehace los mapas del planeta reordenando territorios. Está pasando, eso está recorriendo nuestras calles y campos. Está sucediendo en México y en el planeta entero.

X

El otro punto que quería comentarles es la captura o cooptación. En Colombia nosotros reconocimos el terror, la propaganda, las políticas de despojo, y también la cooptación y división de pueblos y procesos. Son cuatro estrategias de guerra que se combinan simultáneamente para combinar biopolíticas de control y disciplinamiento individual y colectivo con geoestrategias de control y ocupación territorial, para lograr sus objetivos de guerra. No hace falta decir más al respecto. Lo que ilustraban las compañeras lo deja absolutamente claro desde los territorios y procesos, la articulación de estas estrategias en torno de objetivos concretos.

Hoy en día (ayer lo decía Vilma, insistimos en ello de mil maneras) la evidencia está clara: Nosotros seguimos saliendo a exigirle al Estado, como si el Estado fuera aún el Estado social de derecho —no voy a discutir a fondo al respecto, solamente voy a plantearlo— salimos a exigirle al Estado nuestros derechos. ¡Discúlpeme! Los Estados a partir de los tratados de libre comercio no tienen ya esa función. Hechos los ajustes jurídicos y estructurales del neoliberalismo, están para garantizar los derechos del nuevo sujeto social de derecho que son las corporaciones transnacionales. Cualquiera que se oponga a los derechos de las corporaciones transnacionales viola acuerdos internacionales, constituciones supranacionales vigentes (TLC), amenaza los derechos de las transnacionales y por ello comete actos criminales y de terror. Actos como seleccionar de una cosecha las mejores semillas para ir mejorando la calidad de los cultivos y de la comida. Esta práctica

viola el proceso de certificación; eufemismo que con el pretexto de proteger las semillas por razones sanitarias, impone su apropiación por transnacionales como Monsanto o Syngenta a quienes hay que comprárselas. Quienes custodian y cuidan semillas, una práctica ancestral que ha garantizado soberanía alimentaria y supervivencia de pueblos y culturas, es un acto criminal que se persigue y castiga. No solo se opone al progreso, al desarrollo, a la justicia social quienes defienden la vida. Son en primer lugar criminales y estorban. Hay un sujeto de derecho en México, donde se implementó el primer TLC, el de Norteamérica. Aquí los sujetos de derecho no son los pueblos, hay que proteger a las transnacionales de los pueblos, todo lo demás se da por añadidura. El crimen organizado se tomó el poder. Es legal e ilegal. Actúa de manera articulada y la ley es un instrumento de terror contra los pueblos. Exigirle a ese Estado que nos defienda es exigirle a un ladrón, a un asesino, a un estafador, que cuide de todas y de todos, que nos proteja, que garantice nuestros derechos empezando por la libertad y la vida. El enemigo se ha consolidado en el poder.

XI

La historia, la de los vencedores, se puede resumir en cuatro ex, de forma muy simplista pero clara: exploración, explotación, exclusión y exterminio. Pero la dinámica de guerra expansiva del capital la entendió Rosa Luxemburgo, y por esa razón Lenin la purgó de la historia declarándola paria hasta cuando Hannah Arendt la rescata años después. Escuchemos:

Como el capitalismo no mostró ningún signo de colapso “bajo el peso de sus contradicciones económicas” ella comenzó a buscar una causa externa que explicara su existencia y crecimiento continuos. La encontró en la denominada teoría del tercer hombre, es decir, en el hecho de que el proceso de crecimiento no era meramente la consecuencia de leyes naturales que dirigían la producción capitalista sino la continua existencia de sectores precapitalistas en el país que el “capitalismo

capturaba” y llevaba dentro de su esfera de influencia. Una vez que este proceso se había expandido a todo el territorio nacional, los capitalistas se vieron obligados a buscar otras partes de la tierra, otras tierras precapitalistas para integrarlas dentro del proceso de acumulación del capital que, según su manera de ser, se alimentaba de todo lo que estuviera fuera de él mismo. En otras palabras, la “original acumulación de capital” de Marx no era, como el pecado original, un hecho único, una acción única de expropiación por la burguesía naciente, estableciendo un proceso de acumulación que luego seguiría “con necesidad férrea” su propia ley inherente hasta el colapso final. Por el contrario, la expropiación debía repetirse una y otra vez para mantener el sistema en movimiento. Por lo tanto, el capitalismo no era un sistema cerrado que generaba sus propias contradicciones y estaba “preñado de revolución”; se alimentaba de factores externos y su colapso automático solo podía ocurrir, si es que ocurría, cuando se hubiese conquistado y devorado toda la superficie de la Tierra.

Estamos justamente *ad portas* de esa condición en la que el capitalismo en guerra permanente ha “conquistado y devorado toda la superficie de la tierra”. Los territorios físicos, los de nuestros cuerpos y el de nuestro imaginario. En esos territorios, dentro de ese territorio global, ejecuta la tarea de transformar en la mercancía trabajo a la gente y también transformar la naturaleza en recursos, y en mercancía todo lo que hay; pero se agota, y a pesar de agotarse tiene que expandirse para seguir acumulando. Ahí tenemos un problema, tenemos tres ámbitos de la crisis hoy, una crisis económica que ya nombramos; una crisis ecológica, como la llaman por agotamiento del planeta: todos los días se eliminan especies y una crisis de reproducción de las sociedades y de la vida como consecuencia de las anteriores. O sea, llegaron al límite, enfrentamos una crisis de imposibilidad o destrucción de la posibilidad de la reproducción social y de la vida, eso lo causa el capital, esas crisis son del capital.

Lo que dijo Rosa Luxemburgo, lo que planteó en su frase, es que cuando llegue a abarcar todo el territorio del planeta enfrentará su verdadera crisis, “podía ocurrir, si es que ocurría” una revolución que nos salvara con el planeta liberándonos del capital. Acuérdense:

socialismo o barbarie. Es decir, socialismo (no en la fórmula maniquea y caduca de los partidos y la ortodoxia marxista) o exterminio. Era lo que ella planteaba; cuando ella decía barbarie se refería exclusivamente a una gran interrogante que hoy tiene toda la vigencia angustiosa: ¿hasta dónde es capaz de llegar el capital para salvar sus riquezas y recursos?, ¿para salvarse como relación social? En la guerra de la que habla Tyler Cowen o en la solución a la crisis de Wall Street, o en la catástrofe humanitaria, o en el desastre climático, o en la migración masiva, o en el extractivismo, o en las masacres y desapariciones, o en la contaminación y las epidemias... queda a la vista hasta dónde está siendo capaz y lo que presagia y anuncia.

Les voy a dar un dato que no tengo cómo comprobar, cuya intención —que yo no puedo conocer, porque no soy amigo de George Bush ni de su familia y no me han invitado a los ranchos ni a nada como a sus expresidentes— me resulta obvia. Cuando se da el golpe en Paraguay contra el presidente Lugo, nosotros desde Pueblos en Camino empezamos a buscar por qué dieron el golpe y quiénes. Encontramos lo evidente: fue un golpe de transnacionales sin duda, coincidentalmente a una semana de que Uribe hubiera estado en la región donde se cometió la masacre de Curuguaty —que quién sabe quién mató a quién—, pero mataron a policías y campesinos, y condenaron injustamente a los campesinos para justificar el golpe que tumbó al presidente Lugo; eso es capítulo, otra estrategia de la guerra contra los pueblos. En Paraguay se encuentra el más grande reservorio de agua dulce del planeta, está entre Paraguay, Argentina y Brasil. Se llama el Acuífero Guaraní. Resulta que la hija de George Bush había estado en Paraguay y había sido escándalo, noticia. La descubrieron volando de Asunción a Miami y le preguntaron qué estaba haciendo: estaba comprando tierras para ella y para su familia. Las tierras que compró para la familia están justamente encima del Acuífero Guaraní, y son una enorme cantidad de tierras. Pero también (algunos dirían coincidentalmente mientras no se pruebe lo contrario) son vecinas de la base militar más grande que tienen los Estados Unidos en el Cono Sur, justamente en territorio paraguayo. ¡Aguá!: ellos sí están pensando en el futuro. Y la ley

Monsanto, lo mismo que otras piezas jurídicas del despojo que no habían podido aprobar bajo el gobierno Lugo, se aprobaron tan pronto culminó el golpe. Todo eso está documentado y se repite contra Manuel Zelaya en Honduras y ahora con Dilma Rousseff. A Dilma la tumbaron por eso, cuando ya había perdido mucho del respaldo popular porque el Partido de los Trabajadores ya no era de los trabajadores libres ni del pueblo, porque era del sistema y controlada por una burguesía izquierdo parlante en un proceso de enriquecimiento desproporcionado. No la hubieran podido tumbar antes. Cuando le falló al pueblo, la derecha aprovechó para dar un golpe.

XII

Exploran, explotan, excluyen y exterminan, esa es la lógica del capital, pero estamos en un contexto en que se agota el planeta, y para resolver su crisis se necesita una guerra de magnitud mucho más grande y peor. Pero además, ellos acumulan experiencia; El maestro Ricardo Falla, jesuita guatemalteco, hizo la investigación más extraordinaria sobre Guatemala y la guerra. Ricardo Falla era un jesuita con vocación y compromiso con los pueblos. Se hizo antropólogo en Estados Unidos para tener la credencial y se mete a Guatemala a acompañar a los pueblos indígenas durante los operativos de tierra arrasada. Todas y todos sabemos que las peores y más horribles masacres de nuestros tiempos, la peor de las guerras contra los pueblos, fue en Guatemala, con toda la maquinaria global de despojo y terror a cargo de su ejecución. Resulta que ahí él entró y fue testigo como antropólogo de esa guerra y la documentó —les recomiendo que busquen los libros, acaban de sacar cuatro volúmenes sin censura de todo lo que vio y estudió. Es un material invaluable—. Los libros que yo leí y comenté con él hace menos de dos meses en un congreso de sociología en Guatemala, sentados a su lado, describen las estrategias de guerra y de exterminio contra pueblos. Empieza el volumen IV con una descripción de una masacre de las muchas cometidas en Vietnam. Sin comentarios ni análisis al respecto, siguen las descripciones rigurosas,

detalladas, dolorosas, de las estrategias de guerra y exterminio en Guatemala. Para la gente que duda que implementan lo mismo adaptado y perfeccionado de un sitio a otro, resulta indispensable este material. Sabemos qué nos viene de Guatemala a Colombia, y por eso sabíamos qué iba venir de Colombia a México; ellos sí acumulan, sí adquieren experiencia, sí van actuando estratégicamente.

XIII

Ahora la guerra tiene que ser más urbana que rural, aunque sigue siendo rural. Tiene que haber guerras urbanas. La mayoría de la población es urbana. ¿Cómo son esas guerras? Yo no sé, pero a Chile lo premiaron recientemente otorgándole desde el Pentágono una base de entrenamiento continental para la guerra urbana. Una maqueta gigantesca se parece a Gasa en Palestina, donde se realizan ejercicios y entrenamientos a fuerzas continentales para la guerra urbana. Un compañero activista y periodista me pasó un documento, tachado, censurado cuidadosamente, que además decía: "si usted accedió a este documento y no pertenece a las Fuerzas Armadas de Estados Unidos, por favor avísenos de inmediato y devuélvalo sin leerlo". ¡Aquí les estoy avisando! Ese documento habla sobre dos temas. Después de citar los acuerdos de Ginebra y todo eso, y decir que van a respetar los derechos humanos, entonces entran a una estrategia de tortura y control poblacional urbano masivo en el planeta entero, frente a —un párrafo— la gigantesca crisis ecológica que viene, que va expulsar a la gente de las zonas rurales de manera masiva, concentrarlas en zonas o lugares transfronterizos y urbanos, y en ese contexto se necesita defender la democracia y la justicia militarmente e identificar los enemigos (que se definen según ordenes de arriba, juicios y procedimientos sumarios y sin Estado de derecho, tal como ya sucede en México). Si ese documento fuera público, yo no quiero comprometerlos a ustedes, pero ahí quedaría muy claro lo que uno lee. Yo, por ejemplo, definitivamente podría ser señalado como enemigo, amenaza, ilegal, terrorista y sería capturado de inmediato y torturado, si no es que desaparecido o eliminado. Les digo

que la mayoría de ustedes también, por ejemplo, por haber asistido a esto hoy, o por lo que sea, o por la razón que se inventen o no, porque no tienen obligación de hacerlo. Es decir, el criterio es militar al servicio de un ejército global con aliados, en guerra total contra poblaciones urbanas en cualquier lugar del planeta y, además, a partir de reconocer el mismo contexto del que hemos hablado: excedentes de población y capital con déficit de recursos esenciales y de mercados y consumidores. Ya es un manual aprobado y en uso por parte del Ejército de los EE. UU. y sus aliados a nivel global. Se acabaron las conjeturas. Los enemigos del orden y de su democracia ya están sujetos a una ley global marcial y de exterminio.

XIV

Aterrizo para terminar esto de vuelta desde Colombia, teniendo como referente la experiencia invaluable de Guatemala. En Guatemala hay movimientos en pie de lucha que son ejemplares —les aconsejo que los busquen y los conozcan— veinte años después de la firma de los acuerdos de paz, que son mucho mejores que los que acaba de firmar las FARC con el Estado colombiano, mucho más comprensivos, mucho más transformadores, mucho más profundos y eran, sin embargo, malos. Veinte años después entrevistan a Mario Itzep, un líder indígena que firmó y negoció en representación de la URNG. De lo acordado para los pueblos indígenas no se ha cumplido ¡absolutamente nada! Y son la mayoría en Guatemala. Están peor que antes; pero veinte años después, Guatemala está de pie. Los asesinos fueron presidente electo, diputado, impunes. ¿Se acuerdan? Ríos Montt, Otto Pérez Molina, asesino encargado de las estrategias de tierra arrasada: lo tumbó el pueblo de Guatemala hace poco. Las mafias en alianza narco-transnacionales-Estado gobiernan ese país, el cual pasó por la vía de la masacre a una guerra por la vía institucional, y esa fue la paz de Guatemala, no hay duda.

Entonces, finalmente, yo no estoy criticando los acuerdos que ponen fin a la guerra entre la insurgencia de las FARC y el gobierno de Colombia porque yo sea enemigo de la paz, ¡por el contrario,

quien no critique los acuerdos de paz es enemigo de la paz! Y la paz en Colombia tiene dos enemigos visibles, que son las dos caras de la misma moneda. Un enemigo es el fascismo de Uribe —y sus respaldos que son enormes—, que mata y mata y sigue masacrando: (17 a esta fecha desde la firma de los acuerdos) Desde el día que se firman los acuerdos, a quienes se oponen a mega proyectos, extractivismo, minería, *fracking*, etcétera. A quienes defienden la redistribución del territorio. Iban ayer 51 asesinados, desde el comienzo de este año. Como se firman los acuerdos, están matando más que antes. Pero además, no hay reacción clara, visible y fuerte de quienes negociaron y firmaron los acuerdos. Frente a esto están mayormente en silencio de un lado y de otro. Entonces hay dos enemigos de la paz: los fascistas que están matando, y van a matar y van a seguir matando; y dos, quienes nos quieren emborrachar de paz y de sonrisas y nos quieren convencer que ya no hace falta hacer nada sino apoyar al nuevo partido político de las FARC y asumir con ellos la re-legitimación del régimen de despojo, ignorando que las causas que llevaron al surgimiento de las insurgencias y las luchas populares no armadas no solo no han desaparecido, sino que se han profundizado. Ya nos robaron con la guerra la libertad y la vida, que no nos la acaben de robar con la paz del despojo. ¡En Colombia no hay paz, ni habrá postconflicto! No se firmaron acuerdos de paz, la injusticia social que nos llevó a la guerra ¡sigue ahí y peor!, y está en un contexto global amenazante y más grave. Un contexto que hemos esbozado acá y ayer como parte de la Cátedra Jorge Alonso, de guerra global contra los pueblos. En ese contexto ¿cómo es la paz de Colombia? Ahora que se han comprometido a no matarlos en los territorios, por lo menos ejército y FARC, por lo menos a no reclutarnos, ejército y FARC, que es lo único que al parecer logramos, de veras, ojalá, tenemos que levantarnos ¡de inmediato, organizados y coordinados contra el modelo! ¡Ahora, ahora es nuestra hora, la hora de los pueblos o nos roban con la paz! Lo que quisieron robarnos con la guerra, o como dijeron los ixil cuando se negociaba y se firmaba la paz en Guatemala: “la paz es la prolongación de la guerra por otros medios”. Esa es la paz que nos quieren imponer.

¿Guerra? ¿Cuál guerra? Hoy en día no hay paz en el mundo, no puede haber paz en el mundo porque el capital está viviendo su crisis más profunda. Va a encubrir con el nombre de paz otros medios para hacer la guerra o la va a hacer abiertamente, reclutándonos para exterminarnos en uno u otro bando de los suyos bajo regímenes totalitaristas y neofascistas. Y una cosa muy dura para decirlo acá: a uno le duele profundamente México, y lo que más me duele de México es que hasta el momento, salvo explosiones momentáneas como aquellas por los 43 normalistas de Ayotzinapa y la noche de Iguala y el grito de ¡no están solos! ¡fue el Estado! que parece haberse desvanecido, México se está aguantando una guerra que no acaba de reconocer, con las versiones que les da el más cínico de los gobernantes que está entregando su país a manos llenas. En México, desde Chiapas, afortunadamente está el EZLN y las y los zapatistas y esto que estamos haciendo en estos dos días, desde la Cátedra, es la prolongación del semillero, es un semillero dislocado, frente a la tormenta, de Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista. Como las mujeres de Cherán que se convirtieron en autonomía ese pueblo; como la gente de Tila, como la gente de Xochicuautla, como la gente que no figura en estos nombres y que en todas partes, a pesar de todo, están de verdad luchando por la paz y que, ¿saben qué? están en nuestros campos, nuestros barrios, en nuestros corazones, sin que haya frontera. Si el capital no respeta las fronteras para implementar su terror y su despojo, ¿por qué nosotros tenemos que asumirlas enrollándonos en una bandera para distanciarnos de nuestras hermanas y hermanos? La paz en Colombia es la paz en México y viceversa, y empieza por reconocer la guerra para sumarnos ahora mismo y desde ahora a la resistencia desde autonomías colectivas y populares: al tejido de resistencias y autonomías como pueblos en camino a superar los cinco siglos de terror que amenazan con exterminarnos y destruir la Madre Tierra. Lo decimos de corazón.

Las economías del terror

John Gibler

Introducción

La economía capitalista es y siempre ha sido terrorista. La estructura del capitalismo como realmente existe se hizo a base de la invasión, el genocidio, la violenta imposición de las colonias y la industria transatlántica de la esclavitud. El Estado nace de ese mismo proceso. El Estado y el capitalismo son inseparables. Nacen y crecen juntos. El Estado es, por diseño, racista. El capitalismo es, por diseño, racista.

En algún momento de los años 90 se volvió común escuchar entre las críticas de la izquierda que el Estado se estaba desarticulando y debilitando al servicio de las empresas transnacionales. Me parece que esa crítica mostraba alguna fe o esperanza o ilusión sobre el concepto del Estado liberal democrático, como una fuerza que responde a y por las necesidades de sus ciudadanos. Esa crítica me parecía que llevaba como propuesta la necesidad de proteger el Estado de las transnacionales, de luchar a favor del Estado democrático en contra de la avaricia del llamado "capitalismo salvaje". Cuando el capitalismo nunca ha sido "salvaje" —un concepto racista/capitalista creado y usado para excluir a los indígenas y los negros del mundo de la humanidad y así despojarlos, esclavizarlos y matarlos—. El capitalismo no es salvaje, es civilizado y, sobre todo, civilizador, es decir: es racista, asesino, terrorista.

El Estado “democrático” nunca ha existido, o solamente ha existido en el sentido racista donde el concepto de “ciudadano” ha escondido y todavía esconde el concepto de blanquitud, que es decir que el concepto de “ciudadano” marcaba siempre la existencia del “no-ciudadano” que no gozaba de los “derechos” de la ciudadanía; en otras palabras, el concepto de “ciudadano” siempre ha escondido la justificación racista de la muerte y la muerte social de los “no-ciudadanos”. Creo que hemos visto, en los últimos años, que tal desarticulación del Estado al servicio de las transnacionales no fue el caso. Sí, han habido cambios, y muchos. El Estado se ha reconfigurado para adaptarse a las condiciones de la evolución del capitalismo, pero siguen siendo inseparables.

De igual forma que el Estado es racista, el racismo es capitalista. Lo mismo con el patriarcado. Hay quienes dicen: primero hay que derrocar al capitalismo, después al patriarcado, o después el racismo. Hay quienes dicen, lo que hay que hacer es erradicar el racismo y la supremacía blanca, no combatir el capitalismo, que, de todas maneras, es imposible. Ambas posiciones —aunque opuestas entre sí— me parecen equivocadas: para combatir el capitalismo es imprescindible combatir el racismo y el patriarcado, y viceversa, y todo a la vez. Un combate que tiene el racismo como enemigo, por ejemplo, y señala solamente a individuos o grupos de individuos racistas sin tomar en cuenta las instituciones, prácticas, tecnologías y estructuras que ellos administran, protegen y promuevan estará condenado a un combate eterno: como nos señala Michel Foucault, las instituciones, prácticas, tecnologías y estructuras siempre están produciendo nuevos sujetos. El racismo y el patriarcado nacen dentro de y se reproducen dentro de el Estado/capitalismo, no los individuos, más bien, los individuos producidos por el Estado/capital implantan el racismo/patriarcado en nuevos individuos, o sujetos.

Entonces, sin combatir el capitalismo, siempre habrán nuevos individuos y grupos racistas, aún y cuando algunos grupos de elites de las personas que más sufren el racismo, los negros, los indígenas, alcanzan posiciones de poder dentro del mismo capitalismo y del Estado.

Espero que esto, que expreso de una forma escueta y torpe, sirva de contexto para unos leves cambios en los mecanismos de la economía terrorista que han sucedido, creo, en los últimos diez años. Quiero compartir una serie de reflexiones, muy reducidas y limitadas, sobre algunas formas de producir —y lucrar con— la muerte que han expandido en el contexto de una llamada “guerra contra el narcotráfico”. Estas reflexiones son todavía fragmentarias e incompletas. Espero, más que nada, que puedan servir para pensar, para hacer más preguntas, para entender mejor qué nos está pasando y qué podemos hacer, cómo nos podemos organizar para combatirlo. Agradezco a la Cátedra Jorge Alonso por la invitación a colaborar en ella.

Los mercados unidos

El presidente de los Estados Unidos, Richard Nixon, anunció su llamada “guerra contra las drogas” en junio de 1971. El presidente de México, Felipe Calderón, anunció su “guerra contra el narcotráfico” en diciembre del 2006. Ahora, en el mes de agosto del 2016, en los dos casos, es casi un lugar común el reclamo de que las dos guerras han fracasado.

Un ejemplo, la Comisión Global de Política de Drogas —conformado por exoficiales de las Naciones Unidas, empresarios, intelectuales y expresidentes como Ernesto Zedillo, César Gaviria, Ricardo Lagos y Fernando Henrique Cardoso— escribió en su informe del 2011 lo siguiente:

La guerra global a las drogas ha fracasado, con consecuencias devastadoras para individuos y sociedades alrededor del mundo. [...] Los inmensos recursos destinados a la criminalización y a medidas represivas orientadas a los productores, traficantes y consumidores de drogas ilegales han fracasado en reducir eficazmente la oferta o el consumo.

Si bien es cierto que estas guerras no han logrado bajar la producción, la distribución o el consumo de las drogas ilícitas (han logrado

todo lo contrario), calificarlas como políticas fracasadas me parece equivocado. No nos ayuda a explicar la intensidad con la cual se sigue llevando a cabo estas guerras, ni tampoco la relación concreta que las guerras tienen con la producción, la distribución y el consumo de las drogas ilícitas. A pesar de las proclamaciones de presidentes y otros oficiales, me parece que estas guerras no han sido ni diseñadas ni hechas para reprimir ni erradicar nada, pero más bien para controlar la producción y administrar el movimiento de varias cosas.

Propongo que rechacemos la lógica del fracaso, abandonemos las declaraciones públicas de los generales y, en cambio, empecemos nuestro análisis desde una especie de inventario de lo que realmente han producido estas guerras. Aquí me inspiro en el análisis que Michel Foucault hace en *Vigilar y castigar* cuando pregunta: ¿a qué sirve el fracaso de la prisión? Y después contesta la pregunta, así: "En pocas palabras, la prisión, y sin duda el castigo en general, no fue hecha para eliminar ofensas, pero para distinguirlas distribuir las y usarlas..." (194). Y también aconseja lo siguiente: "Debemos dejar de una vez... para siempre de describir los efectos del poder en términos negativos: excluye, reprime, censura, abstrae, enmascara, encubre. De hecho, el poder produce, produce la realidad, produce dominios de objetos y rituales de la verdad" (194, edición en inglés).

Entonces, ¿a qué sirve el fracaso de las guerras contra las drogas? ¿Qué producen las llamadas guerras contra las drogas?

Tanto las drogas como las guerras en su contra son industrias globales. Consideramos las siguientes indicaciones de escala: las Naciones Unidas, en un informe del 2011, estimaba que las drogas ilegales generan unos 420 mil millones de dólares al año, el 70 % de lo cual se "lava" a través del sistema financiero. Tan solo en los Estados Unidos, el RAND Corporation calcula que los consumidores gastan unos 100 mil millones de dólares al año en las cuatro drogas principales: la marihuana, la cocaína, las metanfetaminas y la heroína. La Drug Policy Alliance calcula que el gobierno estadounidense gasta unos 51 mil millones de dólares anuales directamente en la guerra

contra las drogas. En el año 2010, los gobiernos federal y estatales de los Estados Unidos gastaron unos 80 mil millones de dólares en las prisiones del país, donde la mitad de los presos federales están sentenciados por delitos relacionados a las drogas. La Drug Enforcement Administration, conocido por sus siglas en inglés como la DEA, tiene 221 oficinas en los Estados Unidos y otras 86 oficinas en 67 países, con más de 9200 empleados y un presupuesto anual de 2.88 mil millones de dólares para el año 2015.

Las drogas ilícitas, principalmente la marihuana, la cocaína, las metanfetaminas y la heroína se producen, se distribuyen y se consumen dentro de un mercado donde la ilegalidad de las mercancías es lo que da estructura al mercado. La ilegalidad obliga a los productores, distribuidores y consumidores a realizar sus actividades bajo una percepción de invisibilidad. ¿Por qué digo “percepción de invisibilidad” y no simplemente “invisibilidad”? Por que es imposible en los tiempos de aviones no tripulados, satélites de espionaje e intervenciones telefónicas sistemáticas de creer que no se sabe dónde siembran y por dónde trasladan y abastecen los productos de una masiva industria global. ¿Se podría esconder la producción y la distribución global de la Coca Cola? ¿Se podría esconder la siembra de jitomates en el estado de Sinaloa o de naranjas en el estado de Florida? Bueno. Resulta igual de absurdo pensar que esté ocultada la siembra de amapola en el estado de Guerrero o la producción de metanfetaminas en Michoacán. Lo que los grandes empresarios de las drogas ilegales tienen que cuidar, hoy en día, no son las ubicaciones geográficas de las siembras de plantas ilegales, por ejemplo, pero la percepción de invisibilidad oficial de toda la industria.

La ilegalidad también obliga a los empresarios a tratar, elaborar, realizar y resolver tanto sus acuerdos como sus conflictos en espacios extralegales. En términos concretos esto lleva al uso descomunal del dinero en efectivo, la compra y venta de información entre competidores, la tortura como método de investigación, el asesinato como rendición de cuentas y como castigo, y la muestra pública de cuerpos destrozados, mutilados, humillados, asesinados como mecanismo de disuasión.

La ilegalidad de la mercancía da estructura al mercado y es a la vez el punto de unión con otro mercado: el de las guerras contra las drogas. Igual que las drogas ilegales, las guerras supuestamente en su contra existen y se desarrollan dentro de un mercado.

El mercado ilegal de las drogas produce, principalmente, sustancias narcóticas y produce "criminales". El mercado legal de las guerras contra las drogas produce, principalmente, detenciones y muerte. Los dos mercados están inseparablemente vinculados por la legalidad de la violencia estatal y la ilegalidad de la mercancía narcótica.

Sobre la producción de detenciones y muerte, algunos datos. Cuando Felipe Calderón dejó la presidencia en diciembre de 2012, 25 de las 37 personas "más buscadas" en México habían sido capturadas o asesinadas. Enrique Peña Nieto tomó posesión ese mismo mes y continuó con la estrategia de guerra de Calderón, pronto arrestando los hombres "más buscados" de México, Joaquín Guzmán Loera (dos veces), Omar Treviño Morales y Servando Gómez. Según las estadísticas federales, más de 164 000 personas fueron asesinadas entre 2007 y 2014. Durante los seis años de "guerra contra el narcotráfico" de Calderón las tasas de homicidios aumentaron en un 150%, de la extorsión en un 146%, y el secuestro en un 250%. Durante la primera mitad de la administración de Peña Nieto el número de homicidios registrados en México bajó de su nivel máximo en 2011 y luego comenzó a subir de nuevo durante el 2015, cuando ocurrieron más de 20 000 homicidios dolosos. Entre enero y julio del 2016, el Sistema Nacional de Seguridad Pública reportó más de 12 000 asesinatos.

Las estadísticas federales señalan también más de 26 000 casos de desaparición forzada entre enero del 2007 y octubre del 2014. Esta cifra no incluye las desapariciones de migrantes centroamericanos en México, las cuales rara vez son reportadas. La Comisión Nacional de Derechos Humanos de México, sin embargo, documentó 9 758 secuestros de migrantes entre septiembre de 2008 y febrero de 2009, y 11 333 entre abril y septiembre de 2010.

Una imagen: autobús tras autobús que llega a las ciudades fronterizas de Tamaulipas todos llenos de equipaje pero sin

pasajeros: las bolsas y las mochilas se quedan apiladas sobre el asfalto en las estaciones. Otra: 72 migrantes asesinados encontrados en un rancho en San Fernando, Tamaulipas, 193 cuerpos hallados en fosas clandestinas en San Fernando, la mayoría de ellos migrantes centroamericanos.

La producción de detenciones y muerte. Los Estados Unidos encarcela el mayor porcentaje de su población que cualquier país del mundo, con cerca de 2.2 millones de personas en la cárcel y otros 4.5 millones en diferentes procesos de libertad condicional. Las personas negras y latinas siguen representando un porcentaje altamente desproporcionado de los encarcelados, especialmente por cargos relacionados con las drogas. Los informes de noticias compilado por la página web Killedbypolice.net documentan 769 homicidios cometidos por policías en los Estados Unidos en 2013, 1102 en 2014 y 1202 en 2015.

Para mayo de 2015, unos 45 000 efectivos militares mexicanos fueron desplegados en todo el país con la realización de 1500 operaciones diarias. Estos números, de la Secretaría de la Defensa Nacional, no incluyen las muchas decenas de miles de policías federales, estatales, municipales desplegadas en todo el país.

En México, en los últimos diez años, la llamada guerra contra el narcotráfico ha producido una ola de detenciones y muerte mientras el mercado de las drogas ha crecido como nunca. El titular de una nota en el periódico *Vanguardia* de Coahuila del 1 de abril del 2016 encapsula la aparente contradicción: "Son detenidos 94 de 122 capos, pero casos de narcotráfico suben 48%". Mientras más arrestos y más muertos se producen en el mercado de las guerras, más crece y más se vitaliza el mercado de las drogas ilegales.

La percepción de la invisibilidad de la industria narcótica constituye el punto de unión con la militarización, la percepción de que el Estado lleve a cabo una búsqueda perpetua. El Estado necesita construir y mantener la percepción de legitimidad de su violencia necesita ocultar la lógica racista de la aplicación de su violencia y necesita, simultáneamente, ejercer sin pautas esa misma lógica racista. La producción de la muerte es un propósito

de la guerra contra las drogas y la producción de detenciones es como una campaña de comunicación social necesaria para “vender” exitosamente a los muertos ante la opinión pública. Entonces, la guerra contra las drogas nunca busca parar las drogas, busca perpetuar y extender la capacidad de aplicar la identidad de “criminal” y encarcelar y/o matar al sujeto sometido a esa identidad.

La constante producción pública de “criminales” (es decir, hombres y mujeres, a veces niños y niñas, produciendo, vendiendo, comprando y/o consumiendo las drogas ilegales, que son a la vez paliativas; ante los dolores del propio sistema capitalista/racista/patriarcal; o personas simplemente acusadas postmortem de haber tenido alguna relación con el crimen organizado) intenta justificar la constante presencia pública armada del Estado: policías y/o soldados. La necesidad del Estado de producir detenciones para fabricar la percepción de legitimidad se junta con la necesidad de la producción de la percepción de invisibilidad de la industria.

Intento explicar. Toda empresa ilegal de las drogas tiene, a fuerza, que tener empleados y/o inversionistas que son oficiales públicos, policías y militares: ellos son quienes laboran en la percepción de la invisibilidad, que es solamente una forma un poco más abstracta de decir, pues, que ellos con quienes se hacen güeyes, quienes pretenden buscar drogas mientras vigilan la carretera que lleva al sembradío y fingen no saben qué onda, son quienes dejan pasar el trailer o el autobús por el retén o por la frontera, etcétera.

A la vez, toda empresa de las guerras contra las drogas tiene, a fuerza, que tener empleados y/o inversionistas desde adentro de las empresas ilegales de las drogas. El Estado necesita la producción constante de detenciones: las mismas empresas ilegales entregan y/o venden la información sobre sus competidores para alimentar la necesidad estatal de producir arrestos y sacar ventajas en el mercado ante sus rivales.

Esto nos lleva a concebir los puntos de unión entre los dos mercados de una forma que no solo abarca estructuras económicas, pero también relaciones empresariales al nivel del personal. Y eso, creo yo, nos lleva a uno de las más importantes reflexiones aquí: el

crimen organizado y el Estado se han fusionado. La fusión es muy compleja e incluye muchas divisiones, fracturas y guerras internas. Pero es un hecho. No es posible, ya, concebir una empresa criminal global del narcotráfico sin profundas, sistemáticas y extensas participaciones profesionales con el personal del Estado en todos sus niveles. Tampoco es posible ya encontrar una oficina estatal que tenga que ver con o seguridad o bienes económicos sin sus profundas, sistemáticas y extensas relaciones profesionales con los grandes empresarios del crimen organizado.

En los últimos años los vínculos entre los dos mercados —el de las drogas ilegales y el de las guerras en su contra— en México se han extendido, profundizado y consolidado a tal grado que han producido esa especie de fusión. Ahora los dos mercados son como gemelos unidos: tienen dos cabezas capaces de producir diferentes y simultáneos discursos, dos brazos y manos diferentes que pueden realizar acciones diferentes y simultáneas, pero comparten los mismos órganos vitales. Respiran con los mismos pulmones. Si le dan de comer a uno, le alimentan al otro también. Y, en un contexto de constante alimentación del mercado de las guerras contra las drogas, el mercado de las drogas ilegales ha crecido a tal punto que ha sido necesario empezar a formar nuevos mercados ilegales o reestructurar los mercados ilegales existentes, más allá de las drogas. Podríamos decir que con la fusión cada vez más estrecha de estos dos mercados se ha generado un nuevo producto, el terror generalizado, que ha servido para abrir mercados donde antes no existían, o donde habían estado abandonados o sumamente artesanales.

Recordamos que el impulso para empezar con las grandes inversiones en la guerra contra el narcotráfico en México se da en el contexto de una profunda crisis de legitimidad no solo de un dizque presidente, no solo de un régimen, sino de la percepción de la supuesta transición democrática, del sistema electoral que lo sostiene y del modelo económico que promueve y defiende. En ese momento de efervescencia rebelde —la Otra Campaña Zapatista, las movilizaciones de denuncia y rabia contra la violencia estatal y profundamente patriarcal en San Salvador Atenco, las movilizaciones en

contra del fraude electoral, la insurrección en Oaxaca— y de crisis de legitimidad política, Felipe Calderón mandó el ejército y la policía federal militarizada a las calles a llevar a cabo una “guerra contra el narcotráfico”. En otras palabras, con la desesperación de fabricar legitimidad, invirtió en el mercado de la guerra y empezó a producir grandes cantidades de detenciones y muerte.

Así fue y ha sido en los Estados Unidos con la guerra contra el terrorismo (que produce arrestos, muerte y cada vez más terrorismo) y la guerra contra las drogas. En el caso de este último: la “guerra contra las drogas” del gobierno de los Estados Unidos fue y ha sido en todo momento una especie de tecnología que permite disfrazar la producción racializada de la muerte. El mismo sistema que produce la desesperación que las drogas pueden tapar por unos minutos, o unas horas, es el sistema que usa la posesión de las drogas como alquimia que convierte los desesperados o simplemente los “sospechosos” en criminales expuestos a la muerte y/o la cautividad, donde se puede disfrazar una especie de semi-esclavitud por un lado y donde se puede extender y administrar la muerte social creado en la esclavitud racial trans-atlántica. El mismo sistema que presenta el negocio de las drogas como una de las pocas posibilidades económicas para los excluidos y los marginados por los siglos de esclavitud y *apartheid* criminaliza ese negocio para que los marginales siempre estén expuestos a la muerte y/o cautividad. Los afroamericanos nunca han sido una mayoría de consumidores ni de microempresarios de las drogas, ni en números absolutos ni porcentuales, pero siempre han sido la gran mayoría de las personas asesinadas o encarceladas por hechos relacionados al mercado ilegal de las drogas.

Estuve platicando hace unos meses con Gloria Arenas, luchadora social, exguerrillera y expresa política, y ella me contaba de la evolución de la violencia en su estado natal de Veracruz: hablaba del control que ejercían hombres armados sin uniforme, la colusión entre supuestos “narcos”, policías y soldados y los impactos en la vida cotidiana. En esa plática, me dijo lo siguiente: “Es que ya sin terror, no hay negocio”.

Con la fusión del mercado ilegal de las drogas y el mercado de las guerras contra las drogas y el surgimiento de un nuevo producto, el terror generalizado, se han podido transformar espacios sociales y actividades no comerciales en zonas de extracción; antiguas actividades económicas "criminales" como el secuestro y la extorsión han crecido y evolucionado a tal grado que ahora conforman una especie de industria extractiva de la muerte.

La necropolítica

Aquí citaré varios fragmentos del ensayo, *Necropolítica*, de Achille Mbembe. Mi selección de fragmentos busca dar un resumen, en sus propias palabras, de algunas de las ideas principales del ensayo más pertinentes para el análisis aquí. Mbembe comienza así:

Este ensayo plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder. (19-20)

Examino escribe, las trayectorias a través de las cuales el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa del derecho de matar. En estas situaciones, el poder (que no es necesariamente un poder estatal) hace referencia continua e invoca la excepción, la urgencia y una noción "ficcionalizada" del enemigo. Trabaja también para producir esa misma excepción, urgencia y enemigos ficcionalizados. (21)

El racismo es, en términos foucaultianos, ante todo una tecnología que pretende permitir el ejercicio del biopoder, "el viejo derecho soberano de matar". En la economía del biopoder, la función del racismo consiste en regular la distribución de la muerte y en hacer posibles las funciones mortíferas del Estado. Es, según afirma, "la condición de aceptabilidad de la matanza". (22-23)

Foucault plantea claramente que el derecho soberano de matar (*droit de glaive*) y los mecanismos del biopoder están inscritos en la forma en la que funcionan todos los Estados modernos; de hecho, pueden ser vistos como los elementos constitutivos del poder del Estado en la modernidad. (23)

Aquí agregaré algunos fragmentos escogidos del texto de Foucault que Mbembe cita. Foucault, en su clase del 17 de marzo de 1976 en el Colegio de Francia, dijo lo siguiente:

En efecto, ¿qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el continuum biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo... Esa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer cesuras dentro de ese continuum biológico que aborda el biopoder. (*Defender la sociedad*, 230)

Pero el racismo, justamente, pone en funcionamiento, en juego, esta relación de tipo guerrero —“si quieres vivir, es preciso que el otro muera”— de una manera completamente novedosa y decididamente compatible con el ejercicio del biopoder. [...] La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. [...] En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo. (231)

Anibal Quijano escribe algo parecido en su ensayo, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”:

En la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación

colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población. [...] En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. [...] De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. (202-203)

Foucault ha sido criticado por su eurocentrismo, por enfocar hasta su discusión y análisis del racismo dentro de la geografía europea —aunque reconoce, muy de paso, que “el racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador”— y dejar fuera de su análisis el comienzo, el desarrollo, y la administración de la industria transatlántica de la esclavitud y las muchas experiencias dentro de las colonias europeas.

Sobre esto, Mbembe escribe:

Todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica. En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción. [...] La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un “hogar”, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad). [...] La vida del esclavo es, en ciertos aspectos, una forma de muerte-en-la-vida. (31-33)

Es muy común omitir, evitar, o hasta descalificar la experiencia de cuatrocientos años de esclavitud industrial en las reflexiones teóricas, aun en las críticas. Aquí, sobre esa exclusión teórica, me gustaría traducir e incluir un poco del análisis del escritor James Baldwin. Baldwin escribe en su libro *La próxima vez el fuego*,

Yo sé lo que el mundo ha hecho en contra de mi hermano y cómo apenas lo ha sobrevivido. Y yo sé, lo cual es mucho peor, y este es el crimen de lo cual acuso a mi país y a mis paisanos, y para lo cual ni yo, ni el tiempo, ni la historia jamás los perdonará, que ellos han destrozado y siguen destrozando cientos de miles de vidas y no lo saben y no lo quieren saber. Uno puede, de hecho, un debe hacer el esfuerzo por volverse duro y filosófico con respecto a la destrucción y la muerte, pues eso es lo que la mayoría de la humanidad mejor ha hecho desde que hemos sabido de la humanidad. (Pero acuérdate, la mayoría de la humanidad no es toda la humanidad.) Pero no se puede permitir que los autores de esa destrucción sean inocentes. Es la inocencia que constituye el crimen. (*The Fire Next Time*, 5-6)

Baldwin también sabe que el racismo siempre ha sido una tecnología, como analiza Foucault. Escribe, "La glorificación de una raza y como consecuencia la denigración de otra siempre ha sido y siempre será una receta para matar" (*The Fire Next Time*, 82). Y sabe que esa tecnología ha sido esencial para la construcción del llamado mundo occidental. Escribe en el libro *Ningún nombre en la calle*: "Todas las naciones occidentales han sido agarradas dentro de una mentira, la mentira de su propio humanismo; esto significa que su historia carece de justificación moral, y que el Occidente no tiene autoridad moral" (*No Name in the Street*, in Baldwin: *Collected Essays*, 404).

Mbembe reorienta el análisis de Foucault sobre la relación del Estado, el racismo y el biopoder hacia las experiencias en las plantaciones de la esclavitud y en las colonias en África. Ahí, escribe "la distinción entre guerra y paz no resulta pertinente. Las guerras coloniales se conciben como la expresión de una hostilidad absoluta, que coloca el conquistador frente a un enemigo absoluto" (41).

Esa reorientación, llevada hasta las experiencias hoy en día en distintos países africanos y los territorios palestinos bajo la ocupación, le lleva a sugerir, al lado del concepto foucaultiano de biopoder (que Foucault describe como "la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida" en la *Historia de la sexualidad* Vol. 1, p. 130) el concepto de "necropoder" definido como

los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes. (75)

Mbembe escribe sobre

tres características principales relacionadas con el funcionamiento de la formación específica del terror que he llamado "necropoder". En primer lugar, existe la dinámica de fragmentación territorial, el acceso prohibido a ciertas zonas y la expansión de las colonias. El objetivo de este proceso es doble: convertir todo movimiento en imposible y llevar a cabo la segregación según el modelo de Estado de *apartheid*. Así, los territorios ocupados se dividen en una red compleja de fronteras interiores y de células aisladas. (47-48)

Sobre la segunda característica, escribe: "En estas condiciones de soberanía vertical y de ocupación colonial fragmentada las comunidades se separan según un eje de las ordenadas. Esto conlleva la proliferación de espacios de violencia" (50). Y sobre la tercera: "El estado de sitio es, en sí mismo, una institución militar" (52). "Se militariza la vida cotidiana" (53). Y: "A las ejecuciones a cielo abierto se añaden las matanzas invisibles (53).

Entonces, repitiendo, las tres características del necropoder son: 1) las dinámicas de la fragmentación territorial y la soberanía vertical; 2) la proliferación de espacios de violencia y las dinámicas de astillamiento de la ocupación; y 3) la militarización de la vida cotidiana, el estado de sitio como institución militar y la combinación de matanzas invisibles a las ejecuciones no ocultadas.

Consideramos brevemente estas tres características del necropoder en relación a algunos fenómenos que han surgido o se han transformado de manera profunda en el contexto de la llamada "guerra contra el narcotráfico".

Las dinámicas de la fragmentación territorial: los retenes policíacos en las entradas y salidas de ciudades como Iguala, Guerrero; la instalación de retenes de la policía estatal, federal, del ejército y de la marina en las carreteras de la Costa Chica, la Montaña y la Costa Grande de Guerrero; las retenes de policías, soldados u hombres armados sin uniforme en las carreteras de Veracruz y Tamaulipas; el uso masivo de centros clandestinos de la tortura, las llamadas "casas de seguridad".

La soberanía vertical: los ataques contra los normalistas de Ayotzinapa, el 26-27 de septiembre de 2014; los comandos armados, a veces uniformados, a veces no, que llegan a casas particulares, se llevan a alguien o varias personas quienes o desaparecen o aparecen muertos, a veces mutilados, horas o días después.

La proliferación de espacios de violencia: asesinatos en los centros de rehabilitación, en los mercados, en los restaurantes, bares y clubes nocturnos, en las playas turísticas de Acapulco, en las cabinas de radio de Culiacán; asesinatos y extorsiones masivas en las escuelas de Acapulco, la Costa Grande y Tierra Caliente en Guerrero; extorsiones masivas en mercados y zonas comerciales en ciudades pequeñas y grandes por el largo y ancho del país.

El estado de sitio como institución militar: todos los retenes mencionados arriba; los patrullajes de policías y soldados fuertemente armados, hasta con ametralladoras montadas y frecuentemente encapuchados, a veces con capuchas estilizadas con imágenes impresas de calaveras blancas sobre telas negras que circulan de manera constante en zonas rurales y urbanas por todo el país. Por solo nombrar algunos ejemplos: los estados de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Michoacán, Veracruz, Tamaulipas, Jalisco, Sinaloa, Baja California, Coahuila y Chihuahua.

Las matanzas invisibles: la desaparición forzada como táctica masiva de la producción de la muerte y el terror, a veces con fines políticos, a veces con fines mercantiles, a veces con los dos fines combinados o confundidos; la cifra oficial de más de 23 mil desaparecidos, los hallazgos constantes de fosas comunes clandestinas en Veracruz, Tamaulipas, Morelos, Estado de México; la desaparición

masiva de los 43 estudiantes de Ayotzinapa; la experiencia del grupo llamado Los Otros Desaparecidos en Iguala encontrando cuerpos asesinados de familiares desaparecidos por todo el rededor de la ciudad y las ciudades vecinas, con 260 denuncias de desaparición tan solo en ese municipio relativamente pequeño.

Las máquinas de guerra

Como otra característica de la necropolítica, Mbembe retoma el concepto de las máquinas de guerra. Escribe:

Al lado de los ejércitos ha emergido aquello a lo que, siguiendo a Gilles Deleuze y Félix Guattari, podemos referirnos como máquinas de guerra. Estas máquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfos, las máquinas de guerra se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis. Su relación con el espacio es móvil. Algunas veces mantienen relaciones complejas con las formas estatales (que pueden ir de la autonomía a la incorporación). El Estado puede, por sí mismo, transformarse en una máquina de guerra. Puede, por otra parte, apropiarse para sí de una máquina de guerra ya existente o ayudar a crear una. Las máquinas de guerra funcionan tomando prestado de los ejércitos habituales, aunque incorporan nuevos elementos bien adaptados al principio de segmentación y de desterritorialización. Los ejércitos habituales, por su parte, pueden apropiarse fácilmente de ciertas características de las máquinas de guerra.

Una máquina de guerra combina una pluralidad de funciones. Tiene los rasgos de una organización política y de una sociedad mercantil. Actúa mediante capturas y depredaciones y puede alcanzar enormes beneficios. Para permitir la extracción de carburante y la exportación de recursos naturales localizados en el territorio que controlan, las máquinas de guerra forjan conexiones directas con redes transnacionales. (58-59)

Y escribe sobre estas características de las zonas donde surgen y operan las máquinas de guerra:

Por otra parte, la concentración de actividades relacionadas con la extracción de recursos valiosos en estos enclaves los convierte en espacios privilegiados de guerra y de muerte. La propia guerra se ve alimentada por el aumento de la venta de los productos extraídos. Emergen nuevas relaciones entre guerra máquinas de guerra, y extracción de recursos. (61)

Ahora, en las zonas de la guerra que, como escribe Mbembe, se han fragmentado y proliferado, el lenguaje visual de la violencia se ha transformado. Antes los uniformes de los diferentes actores estatales y así como la vestimenta de actores estatales encubiertos (policías judiciales, inteligencia militar) como de actores no-estatales (pistoleros, caciques, narcos) te comunicaba algo, te transmitía cierto código sobre las probabilidades y posibles variedades y dimensiones de la violencia que esos actores fueran capaces de realizar. Las líneas no fueron siempre nítidas, pero servían de guías. Hace quince años, en el estado de Guerrero, por ejemplo un uniforme de la policía municipal te decía una cosa, un uniforme militar te decía otra y un hombre vestido guayabera con pistola en el pantalón significaba algo distinto. Ahora ya no.

En las nuevas configuraciones de las máquinas de guerra, los actores estatales y no-estatales se han fusionado. Como si hubieran adquirido los poderes de las cambiaformas de la ciencia ficción. Un policía municipal puede actuar en un instante como policía y en otro como un agente de inteligencia militar o como un "narco".

Los ataques contra los normalistas de Ayotzinapa en Iguala nos revelan esa fusión entre distintos mecanismos de la violencia, esa fusión, en otras palabras, entre policía y narco, una fusión que no solamente lleva a la combinación de diferentes funciones, pero, a la vez, en el proceso de esa combinación, el surgimiento de algo nuevo, distinto. Esa noche del 26 al 27 de septiembre todavía no sabemos qué provocó el operativo contra los estudiantes —donde mataron a tres e hirieron a muchas otras personas también—, pero lo que sí sabemos, sin lugar a dudas, es que salieron las máquinas de guerra y en sus acciones revelaron sus nuevas características, sus

nuevos códigos. Revelaron que las categorías de policía, soldado, y narco se han fusionado y evolucionado de tal forma que resulta hasta peligroso seguir anclados ante el imaginario de las antiguas categorías. Cuando los estudiantes vieron a los policías municipales disparándoles, les resultaba imposible imaginar que esos policías los podrían matar, mutilar, desaparecer. Casi todos los sobrevivientes normalistas quienes entrevisté me contaron que, aunque estaban muy espantados, en los primeros minutos de los ataques todavía pensaban y actuaban como si siguieran vigentes los códigos de la confrontación con la policía que ellos conocían.

La mayoría de los estudiantes normalistas que estuvieron en Iguala esa noche eran de primer ingreso, y esa era su primera “actividad” política de esa naturaleza. Los estudiantes que iban a cargo de la actividad eran de segundo año: llevaban apenas un año en la Normal. Eso hay que decirlo claramente: ellos no son los responsables por la violencia que sufrieron. Quienes los atacaron, y quienes mandaban, coordinaban y ahora encubren los ataques, son los responsables. Los estudiantes no podían imaginar siquiera la posibilidad de esa violencia. Ellos actuaban según un sistema de códigos que había existido, y que ellos pensaban que todavía existía. Escuchemos, en estos fragmentos de entrevistas que realicé entre octubre del 2014 y junio del 2015, a algunos de ellos:

Iván Cisneros, 19, estudiante de segundo año. Llegamos a la altura de lo que creo que era el Zócalo, o algo por el estilo porque no alcancé a ver bien, cuando empezaron a llegar las primeras patrullas de los municipales. No nos marcaron alto, nomás se atravesaron y empezaron a apuntar y a cortar cartucho. Y allí fue cuando nosotros nos prendimos porque sí, anteriormente a nosotros los federales, cuando estamos boteando, llegan con esa misma actitud, llegan y cortan cartucho, pero nosotros al instante contestamos “somos estudiantes, no tenemos armas”. Y ahí es cuando ya como que le piensan, y el comandante o quien los esté dirigiendo les dice, pues, que bajen sus armas. Y eso fue lo que hicimos porque ya es casi como un tipo de fuero, pues, al decir “somos estudiantes y no tenemos

armas" y les mostramos las manos de que no estamos armados, ya ahí, antes, pues los policías bajaban sus armas, y ya se tendría que haber empezado un diálogo como hemos hecho antes, pues, con los policías estatales ahí en Chilpo que nos dicen "jóvenes, no pueden agarrar los autos así, tienen que hacer un convenio con la empresa y bla, bla, bla", cosas así. Pero en ese momento no, nosotros dijimos "somos estudiantes, no tenemos armas" y les valió madre, nos seguían apuntando y ahí fue cuando se empezaron a escuchar los primeros balazos por la parte de atrás. Les dije a los chavos que se bajaran y que agarraran piedras. Empezamos a apedrear las patrullas que estaban bloqueándonos el paso. Esa patrulla se fue pero los balazos seguían en la parte de atrás. Seguían pero yo creía que eran balazos al aire, en ese momento nosotros seguimos deteniendo el tráfico para que el autobús avanzara. En todo el trayecto se escuchaba los balazos cómo tronaban.

Carlos Martínez, 21, estudiante de segundo año. Llegamos por la avenida Álvarez. Por la ventana alcancé a ver el Periférico. Faltaba muy poquito para llegar y fue ahí cuando se nos atravesó otra patrulla, una camioneta tipo Ranger de la policía municipal. Pero ocurrió algo raro ahí. Llegó la patrulla con un tipo manejando, y el tipo se bajó y huyó y dejó la patrulla ahí, a diferencia de la primera vez que el policía mismo se llevó la patrulla este la dejó ahí en medio de la calle y ya nosotros nos bajamos. Me bajé yo, se bajó Aldo, el compañero Malboro, bueno, se bajaron varios e intentamos mover la camioneta. Haga de cuenta que esta es la camioneta, esta es la cabina, esta es la parte de atrás y yo estaba aquí así moviendo la camioneta, enfrente de mí estaba Aldo, intentamos mover la camioneta para salir del paso. Y entonces yo escuché cuando empezaron disparos, así, fuertes. Yo me agaché así y cuando miré al suelo fue que cayó Aldo con el disparo en la cabeza y le brotaba muchísima, demasiada sangre, demasiada. Yo me quedé como unos tres segundos en shock, tres segundos me quedé mirando el cuerpo y los disparos se oían y yo parado ahí, o sea mirando, y por fortuna no me tocó ningún disparo.

"¡Corran!", dijimos, "¡corran!". Nos fuimos atrás del autobús, en el espacio entre el primero y el segundo autobús, ahí nos quedamos

toda la balacera. En ese punto nada más habíamos llegado nosotros del primer autobús y los del segundo autobús. Quizás éramos unos veinte compañeros en medio de los autobuses y había policías adelante y policías atrás tapándonos el paso. Se soltó una balacera grande, tremenda, muchísimos disparos.

Yo en un principio no podía imaginar que nos estuvieran disparando, no podía siquiera imaginar que nos iban a matar. Yo creí que era, no sé, algún cuete o algo, algún fuego pirotécnico de ese tipo, pero ya cuando empecé a ver las balas, los casquillos de las balas, ya me di cuenta de que sí nos iban a matar, de que nos estaban queriendo matar a todos. Aldo se quedó ahí tirado mucho tiempo. Nosotros empezamos a llamar a las ambulancias, empezamos a llamar al 066 para que enviara ambulancias. El 066 pues es un número federal, es imposible que digan que el gobierno federal no estaba enterado, que la policía federal no estaba enterada, porque el 066 canaliza la información a la policía federal local que está a un lado del cuartel militar.

José Armando, 20, estudiante de primer año. Salimos cinco compañeros a ponerle una playera al compañero Aldo porque todavía se movía, vimos que se movía y le pusimos algo en la cabeza, porque ya era bastantísima sangre la que estaba tirando. Fue también cuando más nos tiraron y nos cubrimos ahí en la patrulla porque él cayó atrás. Nos cubrimos en la llanta, ahí todos amontonados, y ya después corrimos otra vez hacia atrás del primer autobús. Ya se iban acercando, de hecho, a nosotros, ya nos iban a llevar. Todos estábamos borrando del celular todos los contactos y todo porque pensábamos que nos iban a llevar, así como siempre cuando nos reprimen, a una cárcel o a alguna delegación donde revisan los celulares, y pues, por eso mismo es que borramos todos los contactos. Eso es lo que pensábamos, o pensamos que nos iban a matar ahí.

Miguel Alcocer, 20, estudiante de primer año. Se bajaron y quisieron quitar la camioneta para salirnos de ahí ya, de Iguala, y fue cuando nomás de repente se oyó el primer disparo y cayó el compañero Aldo. Ya nos tiraban a matar. Ya no eran disparos al aire, sino hacia nosotros. Se escondieron los compañeros entre el primero y el

segundo autobús. Íbamos varios en ese primer autobús, parados, y yo ya me iba a bajar con otros diez compañeros cuando un policía municipal nos vio y nos volvió a tirar de frente. Se puso en frente así y nos empezó a tirar. Agarré y me tiré otra vez adentro. A un compañero ahí le pegó, le dio en la pierna y gritó. Yo pensé que lo había matado, que le había dado, porque gritó y cayó. Todos mis compañeros ahí dijeron que ya lo había matado, pero no, al mismo instante luego nos dijo que le ayudáramos. Le ayudamos y lo pasamos hasta allá atrás y le amarramos su pierna. Ahí estábamos. Les hablábamos a nuestros amigos atrás, entre los dos autobuses, que nosotros ahí estábamos adentro. Ellos estaban escondidos también porque los policías nomás veían que uno salía, que se asomaba tantito, y le tiraban. No los dejaban que ni se asomaran nada. En las dos esquinas se ponían y ahí estaban tire y tire a mis compañeros y nosotros ahí adentro. Pensamos que nos iban a ir a traer, que nos iban a llevar a la cárcel. Nosotros ya teníamos esa idea de que nomás a la cárcel íbamos a ir a dar. Y ahí todos tirados, unos compañeros estaban llorando por lo mismo que nos estaban tirando. Luego yo escuchaba que mis compañeros, los que estaban atrás, les decían que éramos de la Normal y que nosotros no traíamos armas y contestaban los policías que a ellos les valía verga. Decían "orita a todos se los va a llevar la verga". Y, pues, siento que mis compañeros, los que lloraban, más se agüitaban por eso que decían los policías, y la mera verdad sí sentíamos miedo porque ya le tiraban directo a uno. Y los compañeros gritaban que llamaran a una ambulancia para el compa herido. Un policía les dijo que no supimos a dónde nos fuimos a meter.

Iván Cisneros, 19, estudiante de segundo año. Ya llegamos casi a la intersección de la N. Álvarez y el Periférico para subir hacia Chilpo, ahí fue cuando la patrulla 002 se metió, se nos cerró ahí. Igual nosotros nos bajamos para querer moverla. Los policías se bajaron y se fueron corriendo. Pero al querer mover la patrulla se escuchó, pues, el disparo de los municipales hacia nosotros. Fue cuando le dieron al compañero Aldo, que estaba a mi lado. Yo me agaché para agarrar la patrulla y empujar desde abajo y empezarla a mover, alzarla, para moverla, y ahí fue donde le dieron al compañero Aldo. Cayó. Cuando vimos que cayó nos acalambamos, como quien dice, nos entró el

miedo, ahí sí, vimos que ya iba en serio todo esto. Al escuchar los balazos, de una u otra forma, dijimos "son al aire", pero quién sabe. Cuando vimos que cayó el compañero sí fue donde nos dio miedo. Les empezamos a gritar a los compañeros que se bajarán, "¡bájense compas!". Les gritamos a los policías que nos habían matado a un compañero porque nosotros lo dábamos por muerto al chavo, porque de un balazo en la cabeza pues uno cree que se muere al instante. Pero se estaba desangrando solamente. Nosotros nos pasamos para la parte de atrás, intentamos llevarnos al chavo pero las balas nos pasaban cerca así que no pudimos hacer nada. Lo dejamos ahí al compañero y nos fuimos a la parte de atrás del autobús. A los compañeros que estaban en el segundo autobús les dijimos que se bajarán y quisimos hacer lo mismo con los del tercero, pero ya los policías empezaron a rafaguear ese autobús. Nosotros no lo veíamos, nada más escuchábamos los balazos. Les gritábamos a los policías que ya nos habían matado a uno, que qué más querían, que ya habían cobrado su cometido. Les gritábamos, paradójicamente, "¡así deberían de ponerse con los narcos!", sin saber que ellos eran también los narcos. Tratamos de auxiliar a los que estaban en el tercer autobús, pero siempre que nos asomábamos o queríamos hacer algo nos soltaban una descarga, y las balas volaban sobre el concreto. No podíamos salir de esa parte del autobús que era entre el primero y el segundo.

Cuando le dieron al compañero fue cuando les empezamos a marcar acá a la Normal, a los que estaban de este lado. Se le marcó a David, el presidente. Les marcamos a los demás compañeros para decirles que nos estaban balaceando. Empecé a comentarlo y a publicarlo ahí en las redes sociales, que nos estaban disparando, que llamaran a la prensa o cualquier medio, que estábamos en Iguala, que ya nos habían matado a un compañero. Empecé a subir unas cuantas fotos ahí del compañero al que le habían dado. Me comuniqué con mi papá y le dije lo que pasaba. Él me dijo "mira, ustedes tranquilos, lo más que pueden hacer ahorita es arrestarlos, los van a llevar detenidos, pero igual, probablemente después de su madriza los van a dejar ir como quiera". En ese momento, pues, me quedé así de que "no, pues, ni modo, ya nos van a agarrar". Cuando vimos que empezaron a llegar más patrullas dijimos "ya nos van a acorralar, nos

van a llegar por ambos lados y nos van a detener". Pero pensamos eso, pues, que nos iban a detener nada más, es lo que pensamos, "sí nos van a dar nuestra madrina, pero vamos a estar bien al último".

Las economías del terror en los Estados Unidos

La lógica de la guerra contra las drogas crea una categoría aparentemente sin amarras de "enemigo absoluto" y "ficcionalizado", en terminos de Mbembe, que se aplica luego a través de las prácticas institucionalizadas y culturalmente integrados de racismo, mientras intenta hacer invisible ese mismo racismo. Un policía que diría: "no lo paramos por ser negro, lo paramos porque es verano y lleva un abrigo grande o porque sus pantalones son muy grandes o porque lleva tal color que se relaciona con tal bandilla y eso es sospechoso". La lógica del combate a las drogas les da la capacidad de producir una "razón", vigilar y castigar y matar supuestamente independiente de la raza.

La lógica de la guerra contra las drogas permite a la policía en los Estados Unidos "ocultar" un estado de sitio militar, una multiplicación de los sitios de la violencia, y una fractura racial del espacio social. El racismo corta el mundo siempre en fragmentos, independientemente de condiciones de clase social. Ser negro aun en un barrio de elites, es un peligro. El profesor de Harvard, Henry Louis Gate Jr., fue arrestado por policías blancos en frente de su propia casa.

La guerra contra las drogas es y ha sido una tecnología que busca disfrazar la tecnología del racismo y permitir a la administración de la muerte de la policía en los Estados Unidos. Policías encubiertos parecieron materializarse de la nada, descender como del aire sobre y asesinar a Eric Garner en la ciudad de Nueva York cuando él estaba parado en la esquina de una tienda vendiendo cigarrillos sueltos. Cinco policías lo sometieron violentamente. Garner dijo "no puedo respirar" once veces antes de perder el conocimiento y, después, morir.

Una investigación del Departamento de Justicia de EE. UU., sobre el Departamento de Policía de Ferguson, reveló su sistemática e

internamente celebra política de convertir a los afroamericanos en blancos para generar ingresos. Ta-Nehisi Coates describió los resultados del informe de esta manera:

Los negros de Ferguson eran dos veces más propensos a ser esculcados durante una parada, con el doble de probabilidad de recibir una citación cuando se les detuvo, y con dos veces más probabilidades de ser detenidos durante la parada, y sin embargo, eran un 26% menos probable que se encuentre con ellos algún contrabando. Las personas negras eran más propensas a ver un solo incidente convertirse en múltiples infracciones y multas. [...] La justicia de Ferguson no es una cuestión de "racismo sin racistas", pero el racismo con los racistas de manera tan segura, tan orgullosa, tan descarada que utilizan sus correos electrónicos del gobierno para hacer alarde de ella.

Jamelle Bouie escribió en Slate:

En Ferguson, si eres negro, vives en la sombra de un Estado sin ley y el saqueo, dirigida por funcionarios de la ciudad y ejecutadas por la policía. Trabajas y pagas tus impuestos, y esos impuestos van a financiar un sistema que te para, te arresta, y te roba.

El encarcelamiento masivo racializado —una creación primordial de la guerra contra las drogas—, la manera en que la política antidroga genera más adicción a las drogas duras, el saqueo policial sistemático de las personas negras, los asesinatos por policiales blancas de las personas de color, y el régimen general de racismo cotidiano en los Estados Unidos, se combinan para crear estados racializados de lesiones y lo llama Mbembe mundos-de-la-muerte por todo el país. Claudia Rankine escribió en el *New York Times Magazine*:

Le pregunté a otra amiga qué se siente ser madre de un hijo negro. "La condición de la vida negra es una de luto", dijo sin rodeos. Para ella, el duelo vive en tiempo real dentro de ella y la realidad de su hijo: En cualquier momento ella podría perder su razón de vivir. Aunque la imaginación liberal blanca le gusta sentirse temporalmente

mal sobre el sufrimiento negro, realmente no hay modo de empatía que pueda replicarse la tensión diaria de saber que como una persona negra te pueden matar simplemente por ser negro: sin las manos en los bolsillos, sin escuchar música, sin movimientos bruscos, sin conducir tu coche, sin caminar por la noche, sin caminar de día, sin dar la vuelta en esta calle, sin entrar en este edificio, sin mantenerte firme donde estás parado, sin pararte aquí, sin pararte allí, sin contestar, sin jugar con las pistolas de juguete, sin vivir, mientras seas negro.

Tamara K. Nopper y Mariame Kaba, en respuesta a la indignación expresada sobre las imágenes de las fuerzas policiales militarizadas apuntando rifles de asalto contra los manifestantes no armados en Ferguson, escriben:

Para los negros, la “guerra contra el terrorismo” no ha “llegado” a casa. Siempre ha sido aquí. ¿Cómo entonces podríamos considerar que el énfasis en la militarización de la policía como el problema sea otro ejemplo de “la precariedad de la empatía”?

El problema con plantear la militarización como el problema es que la formulación sugiere que es el exceso contra el que hay que luchar. Tenemos que aceptar que lo común es justo, para que un extremo sea el problema. La vigilancia policiaca de las personas negras —llevada a cabo a través de una variedad de mecanismos y procesos— supuestamente se justifica, siempre que no se ponga demasiado militarizada y excesiva.

Ponen la atención el “evento espectacular” en lugar del punto de origen o de lo mundano. Se circulan, son los espectáculos, los cuerpos negros muertos que yacen en las calles o un adolescente negro emboscado por varios agentes de policía en uniformes militares, con armas automáticas apuntándole.

Ta-Nehisi Coates describe poderosamente del estado de terror que, como un hombre negro que vive en los Estados Unidos, se siente al entrar en contacto con la policía (Coates, 2015, pp.75-76), y concluye: “Cada vez que un policía se nos acerca, la muerte, las lesiones, las mutilaciones son posibles” (Coates, 2015, p.131).

Como Nopper y Kaba escriben, esto no es nuevo; la guerra contra las drogas simplemente proporciona una tecnología revisada para reconfigurar y mantener la dinámica de la ocupación colonial y sus relaciones de racismo y muerte vigentes hasta el presente, tanto a nivel nacional como internacional.

La normalización del terror

Saidiya Hartman, en su libro *Escenas de sujeción* sobre el “terror de lo cotidiano” en la época de la esclavitud, expresa desconfianza en la narraciones de las escenas espectaculares de la violencia. Escribe: “Lo que a mí me interesa son las maneras en que estamos convocados a participar en tales escenas”. Hartman pregunta: “¿Cómo expresar esas atrocidades sin exacerbar la indiferencia ante el sufrimiento que es la consecuencia del espectáculo paralizante, o contender con la identificación narcisista que arrasa el otro o la lascivia que demasiadas veces es la respuesta ante tales muestras?”.

Y, sobre la identificación narcisista, escribe:

Entonces, antes de intentar transmitir la violencia hecha rutina de la esclavitud y sus secuelas a través de invocaciones de lo espantoso y lo aterrador, he elegido mirar para otro lado y considerar las escenas del terror que apenas se pueden distinguir —los esclavos bailando en los cuartos, las payasadas estrafalarias del escenario del juglar, la constitución de la humanidad en las leyes de la esclavitud, y la construcción del individuo autónomo. Quiero desfamiliarizar lo familiar y así iluminar el terror de lo mundano y lo cotidiano, mejor eso que explotar el espectáculo aterrador. Lo que a mí me preocupa aquí es la penetración del terror y la violencia ejercidos bajo la rúbrica del placer, el paternalismo, y la propiedad.

Creo que en México se enfrenta una situación donde al terror de la economía de siempre, el terror del racismo, el terror de la violencia contra la mujer, al “terror de lo cotidiano y lo mundano” se

está agregando ya la cotidianidad del terror de las mismas “escenas espectaculares de la violencia”, es decir, una cierta normalización de indiferencia ante “las escenas espectaculares de la violencia”, que es igual de peligroso que el narcisismo y la lascivia, y que cada vez más empuja la frontera de lo espectacular para que lo mundano abarque cada vez más actos atroces.

En las nuevas economías del terror, la constante producción de muerte pública —cuerpos asesinados tirados en la calle, cuerpos asesinados colgados de puentes, cuerpos decapitados con los cuerpos sin cabeza depositados frente a un lugar público y las cabezas en frente de otro lugar público— genera la posibilidad de abrir nuevos mercados donde no existían antes.

Las economías del terror no se rigen solamente a punto de pistola. También se administra el terror desde las dependencias, las oficinas públicas donde los trabajadores cumplen con horarios, reciben salarios, toman vacaciones y laboran frente a sus computadoras, alrededor de mesas elegantes en salas de conferencias con gran ventanales y servicios de café y refrescos. El terror se produce también en la oficina. Desde el Ministerio Público que le dice a una madre buscando a su hija desaparecida hace unas horas “espere 72 horas, señora, ¿qué tal si se fue con el novio?”, hasta Tomás Zerón de Lucio administrando la tortura de inculpados y la construcción de una escena de crimen falso (el basurero de Cocula): el terror tiene sus funcionarios, tiene su etapa administrativa.

En diez años, con el discurso de una “guerra contra el narcotráfico” han logrado doblegar, silenciar o casi aniquilar las protestas ante la militarización de la sociedad. En los años 90 las ONG de derechos humanos publicaban informes, coordinaban conferencias, organizaban delegaciones para denunciar la militarización como respuesta ante el levantamiento Zapatista y la aparición del EPR. Uno de los reclamos más enfáticos y constantes en las movilizaciones de protesta era: ¡Chiapas no es cuartel! ¡El ejército fuera de él! Se escuchaba igual en Guerrero y Oaxaca. En el año 2006, todavía se escuchaba. ¿Y ahora? Ahora el ejército está presente en las calles, las carreteras, los caminos de todo el país. Ahora los policías se visten

y actúan como (o a veces simplemente son) soldados. Ahora tanto el ejército como la policía patrullan en vehículos blindados con metralletas montadas. Ahora los soldados apuntando esas metralletas llevan capuchas negras diseñadas con calaveras blancas impresas sobre el rostro. En diez años han logrado que una gran parte de la sociedad se acostumbra al horror.

En este contexto, varios conceptos que podrían parecer críticos sirven como escondites conceptuales del Estado: nos remiten, aún en la articulación de una crítica, al dominio de la legitimidad del Estado. Conceptos como 'impunidad', 'corrupción', y 'derechos'.

La impunidad ya no se puede concebir como tal. Impunidad implica que dentro de un contexto de institucionalidad, o Estado de derecho, algunos gozan de una relación especial ante la ley que los salvaguarda de cualquier consecuencia adversa por haber violado la ley. En otras palabras, el concepto de impunidad nos lleva a pensar que detrás de las violaciones concretas de ciertos actores todavía existe una institucionalidad capaz de producir, procurar o administrar la "justicia". Esa institucionalidad nunca ha existido: las instituciones reales, históricas y actuales (simultáneamente) siempre han sido estructuras diseñadas para producir divisiones: quién puede vivir y quién debe morir; quién puede ser propietario, quién tiene que ser propiedad.

Ahora el concepto de impunidad, en el grado en que nos lleva a pensar que alguna vez existió o aún que tal vez, muy sumergido y muy dañado, todavía exista un Estado de derecho, resulta, irónicamente, tramposo. Una vez escuché al escritor Francisco Goldman decir: "La impunidad es la libertad de expresión de los asesinos". Efectivamente, pienso. Ahora nos enfrentamos a una situación imposible de negar de plena libertad de expresión y libertad de movimiento de los empresarios de terror, tanto los ejecutivos y —aunque en este caso los ejecutivos pueden suspender sus libertades— de los contratistas, es decir, de los asesinos, los torturadores, los violadores, los desaparecedores y los secuestradores.

La corrupción, como concepto, nos resulta igual de inútil, tramposo y hasta peligroso. La corrupción nos obliga a imaginar o una o alguna mezcla de las siguientes dinámicas: individuales ambiciosos

que se aprovechan de sus posiciones de poder para enriquecerse; una "cultura" que permite combinar de forma improvisada, aun con ciertas reglas, la legalidad y el enriquecimiento personal ilegal; o, un concepto de "naturaleza humana" donde "el hombre" siempre tendrá que enfrentarse a la avaricia.

Ninguna de estas tres dinámicas nos ayuda a entender la formación, estructura o acción de lo que se nombra cuando se queja o se denuncia la corrupción. La "cultura" y la "naturaleza humana" son conceptos infinitamente maleables, nos llevan a un laberinto de discusiones sin salida.

Tal y como decía P. Veyne respecto al bajo Imperio romano, "cuando las cosas llegan a un determinado punto, ya no se puede hablar de abuso o de corrupción: hay que admitir que tenemos ante nosotros una formación histórica original", un modo muy específico de regir la conducta de la población, de distribuir los escasos recursos y de disponer de las prestaciones. Estamos, por tanto, ante una forma de despliegue de la fuerza y la coacción que tiene positividad propia. (Mbembe, 95-96)

¿Si en lugar de la corrupción pensáramos en el despojo? ¿Si en lugar de pensar en individuos caídos ante las tentaciones de la riqueza pensáramos en la producción de sujetos formados en el racismo, el patriarcado, y el clasismo para despojar o, en algunos casos, para desplegar o administrar el despojo?

Y, ¿quién define, otorga, y protege "los derechos"? El Estado. ¿Si en lugar de exigir que se respete el "derecho a la vida" nos organizáramos para defender la vida? Cuando nos alejamos, o por lo menos criticamos, los conceptos que nos remiten a la legitimidad del Estado, ¿cómo cambian las posibilidades y las dinámicas de organización social y de acción colectiva?

El no-saber

El primer día de la Escuelita Zapatista, el 12 de agosto del 2013, mi guardián, Silverio, me dijo, "No sé muy bien de qué se trata el trabajo

de ser guardián, pero estoy aquí para cumplir". Yo le dije, "Gracias, compañero, yo tampoco sé de qué se trata el trabajo de ser alumno, pero igual estoy aquí para cumplir". Y así empezamos.

Fue difícil y emocionante. Empezamos platicando. Yo le preguntaba cosas sobre la autonomía en su zona y apuntaba sus respuestas en mi libreta. Estaba aprendiendo mucho, mucho, cuando pensé algo incomodo: ¿Lo estoy entrevistando? Esto no es una entrevista, pensé entonces. Y pensé: esto no es un seminario, ni una cátedra, ni mucho menos una entrevista. Tengo que suspender todas mis categorías. No sé qué es la escuelita. Y eso de no saber de qué se trata el trabajo va en serio. Tengo que no saber. No puedo, no quiero imponer una categoría ajena a la experiencia.

Poco tiempo después Silverio me dijo, "¿Compa, leemos los libros por un rato?". Yo le dije, "Sí, compa, vamos a leer un rato".

En el primer libro sobre gobierno autónomo, en la página 29, se puede leer las siguientes palabras de Rosalinda: "Por decir, nosotros como zapatistas, ¿luchamos por el socialismo o por qué? Nosotros decimos: nosotros no sabemos por qué se dice socialismo, nosotros queremos tierra, salud, vivienda, educación, libertad, paz, justicia, democracia, no sabemos si se llama socialismo o se llama paraíso. No nos importa el nombre, lo que nos importa es que haya las trece demandas".

Durante las clases en el Cideci el maestro Fidel dijo varias cosas que me hicieron reflexionar sobre esta dinámica. Dijo, por ejemplo, "Nosotros tuvimos que practicarlo primero y después estudiarlo". Y, en otro momento: "En nuestra forma de autonomía, nadie sabe de cómo es el trabajo. De ahí aprendemos", Y: "Un trabajo no analizado, no discutido, fracasa. Eso hemos aprendido".

La maestra Eloisa también tocó el tema cuando dijo: "Hay compañeros que llegan a la Junta de Buen Gobierno y no saben leer y escribir pero tienen buenas ideas y pueden hacer el trabajo". Después contó cómo es que hay compañeros y compañeras que aprenden a leer y escribir mientras están trabajando en la Junta. Trabajando se aprende cómo es el trabajo.

[Una breve distinción respecto a la palabra "trabajo". En el *bats'i k'op* (tsotsil en español, que, según el compañero que me enseñó, se escribe con 's', no 'z') hay dos palabras muy diferentes para decir trabajo. Está *kanal*, una palabra relativamente nueva que quiere decir explotación, trabajar para un patrón, para ganar dinero. (Fíjese que la explotación y el ganar dinero son inseparables dentro de la palabra *kanal*.) Y está *a'mtel*, que es el trabajo humano, donde no entra ni el dinero ni un patrón, el trabajo muy relacionado con la tierra y la colectividad, el trabajo digno. El organizarse es trabajo, sí, pero *a'mtel*.]

Creo que en este contexto de la semiindustrializada producción de la muerte y el terror es necesario un no-saber, una profunda ausencia de las certezas teóricas clásicas. Parte del no-saber es hacer un esfuerzo por pensar más allá de las tácticas de resistencia de siempre: las marchas, los mítines, los plantones, las huelgas, las exigencias ante un Estado que tortura, mata y desaparece. Urge no saber para poder cuestionarlo todo, y para poder empezar a trabajar.

Tal vez esa ausencia de certezas se parece en algo a la ausencia de la esperanza de Jesús Emilio Tuberquia. Emmanuel Rozental y Vilma Almendra nos comparten esta historia y reflexión:

Jesús Emilio Tuberquia, uno de [los] voceros [de la Comunidad de la Paz de San José de Apartadó, Colombia] más amenazados, dice saber que los van a exterminar, lo hacen, que no tienen esperanza, se liberaron de la esperanza para no engañarse, porque esto es un viejo truco del lenguaje y de la historia que distrae, entretiene y transforma en fantasía lo que debe ser aquí y ahora. Conciencia del exterminio y entierro de la esperanza, una vez que tienen claro esto, son Comunidad de Paz. Rechazan a todos los actores armados y las armas en su territorio y viven otra vida, sembrando su comida, criando a sus hijos en lo concreto de semillas y afecto. No esperan la muerte; la conocen, la rechazan, esa que traen los exterminadores. Su lenguaje es la cotidianidad, ya ganaron, mientras los matan, porque viven y son libres. (Rozental y Almendra, p.273)

Regreso a unas palabras que me dijo mi guardián, Silverio: "La libertad ya está entre nosotros. Nunca la vamos a soltar, la tenemos en la mano. Es que nosotros como zapatistas, entre nosotros estamos organizando y sin pedir idea de nadie".

Bibliografía

- Baldwin, J. (1993). *The Fire Next Time*, New York, Vintage International.
- Baldwin, J. (2007). *No Name in the Street*, New York, Vintage International.
- Coates, T. (2015). *Between the World and Me*, New York, Spiegel and Grau.
- Foucault, M. (1975). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, México, Siglo veintiuno editores.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York, Vintage Books.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad: Curso en el College de France (1975-1976)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hartman, S. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making, in Nineteenth-Century America*, New York, Oxford University Press.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*, España, Editorial Melusina.
- Quijano, A. (2005). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E, *Colonialidad del saber: Eurocentrismo, ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Argentina, Clacso Libros.
- Rozental, E. y Almendra, V. (2015). "¡No están solos!": reflejos frente al espejo de nuestras contradicciones y desafíos" en Sandoval, R, *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Antinomia y antagonismo en la teoría del no-poder de John Holloway

Sergio Tischler

I

John Holloway publicó dos libros que son una referencia obligada en la discusión sobre la revolución en la actualidad. Los libros son *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002) y *Agrietar el capitalismo* (2011). El libro que más impacto ha tenido es el primero. En él, Holloway expone y despliega su idea sobre el sujeto revolucionario y la revolución en abierta crítica al canon clásico sobre estos temas. En el segundo, el autor profundiza algunas de las cuestiones planteadas en el primer libro, particularmente el tema del hacer como categoría crítica central para poder superar el trabajo, tal como lo entiende Marx en el capitalismo, es decir, en su carácter dual de unidad y contradicción entre trabajo concreto y trabajo abstracto. La revolución es tematizada como la liberación del hacer y la superación del trabajo, y el sujeto revolucionario como un nosotros que es el movimiento del hacer contra el trabajo. La figura central de ese nosotros es la grieta, como veremos más adelante. Este tema ya se encuentra trabajado en el primer libro; en el segundo adquiere mayor profundidad, en parte como respuesta a la discusión que originó el primero. Es imposible hacer una exposición puntual en unas cuantas cuartillas de los temas tratados en los dos textos. Para nuestros propósitos en este apartado, que son exponer en líneas generales las ideas centrales del autor, hemos

decidido centrarnos en los temas planteados en el primer libro, ya que, como se ha expuesto, en él se encuentra el núcleo de su pensamiento. En ese sentido, haremos una breve síntesis de su pensamiento, entendiendo que por síntesis no pretendemos una suerte de resumen puntual de lo escrito por él, sino una elaboración personal que tiene como punto de referencia dicho pensamiento; por lo tanto, que implica un margen de interpretación que pudiera llegar a no coincidir necesariamente con lo que el autor piensa. Teniendo esto en cuenta, trataremos de exponer muy sintéticamente su pensamiento alrededor de tres temas: el sujeto, el fetichismo y el poder.

II

Los tres temas mencionados forman una unidad. Se podría decir que el libro es una crítica al sujeto revolucionario clásico entendido como vanguardia leninista, y a la revolución, como un proceso político enfilado a la toma del poder estatal por parte de esa vanguardia. Lo verdaderamente novedoso, sin embargo, es el punto de partida y el nudo conceptual de la crítica. El punto de partida es verdaderamente desconcertante para un pensamiento ortodoxo o calcado en el esquema clásico de la argumentación leninista sobre la revolución: es el grito. Por ese desconcertante inicio, a algunas personas el libro se les ha caído de las manos desde las primeras páginas. ¿Comenzar por el grito? ¿No es esto apelar a un recurso retórico? En el mejor de los casos ¿no es abandonar un punto de partida materialista y dialéctico para sustituirlo por uno existencial y metafísico? Bien visto el asunto, lo que puede aparecer como desconcertante en el inicio del libro es una entrada y, simultáneamente, un golpe de audacia expositiva perfectamente coherente con la teoría del sujeto revolucionario que presenta Holloway, basándose en la dialéctica de la no identidad de Adorno y en la teoría de la subjetividad en el capitalismo que expone Marx en el fetichismo de la mercancía. El grito es la metáfora de nuestra existencia como sujetos desgarrados en la sociedad capitalista; sujetos desgarrados que dicen "No". Ese "No" es el sentido del grito. En otras palabras, en términos más

teóricos, el grito es una metáfora de la negatividad y el antagonismo como punto de partida. Los primeros párrafos del libro son:

En el principio es el grito. Nosotros gritamos.

Cuando escribimos o cuando leemos, es fácil olvidar que en el principio no es el verbo sino el grito. Ante la mutilación de vidas humanas provocadas por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡No! (Holloway, 2002: 13)

Y la asociación entre el grito y la reflexión teórica:

El punto de partida de la reflexión teórica es la oposición, la negatividad, la lucha: el pensamiento nace de la ira, no de la quietud de la razón; no nace del hecho de sentarse, razonar y reflexionar sobre los misterios de la existencia, hecho que constituye la imagen convencional de lo que es "el pensador".

Es decir:

Empezamos desde la negación, desde la disonancia. La disonancia puede tomar muchas formas: la del murmullo inarticulado de descontento, la de lágrimas de frustración, la de un grito de furia, la de un rugido confiado. La de un desasosiego, una confusión, un anhelo o una vibración crítica. (Holloway, 2002: 13)

Nuestra justificación es el rechazo al mundo pervertido y no la "promesa de un mundo feliz". (Holloway, 2002: 15)

Este es nuestro punto de partida: el rechazo de un mundo al que sentimos equivocado, la negación de un mundo percibido como negativo. Debemos asirnos a esto (Holloway, 2002: 15).

III

Este discurso va a contrapelo de la argumentación clásica leninista, cuyo punto de partida es el de la consciencia de clase y la vanguardia revolucionaria. Para Lenin (1977: 129) "solo un partido dirigido

por una teoría de vanguardia puede cumplir la misión de combatiente de vanguardia”, porque la consciencia socialdemócrata (revolucionaria) solo “podía ser introducida desde afuera” (Lenin: 137), ya que:

La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, solo está en condiciones de elaborar una consciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etcétera. En cambio, la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas, elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por intelectuales. Los propios fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían por su posición social a los intelectuales burgueses. De igual modo, la doctrina teórica de la socialdemocracia ha surgido en Rusia independientemente en absoluto del ascenso espontáneo del movimiento obrero, ha surgido como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas. (Lenin: 1977: 137-138)

Una argumentación que profundiza el planteamiento leninista sobre la centralidad de la consciencia de clase en el proceso histórico se encuentra en Lukács. Para este, la consciencia de clase del proletariado hace posible una praxis política que puede conducir a una totalidad histórica emancipada donde la escisión sujeto/objeto propia de la relación capitalista sea superada. Esto gracias a que el proletariado tiene, como ninguna otra clase, la posibilidad de ser el “sujeto-objeto idéntico de la historia”.

Solo si la consciencia del proletariado es capaz de identificar el paso al que objetivamente tiende la dialéctica del desarrollo histórico (sin ser capaz de darlo por su propia dinámica), solo en este caso la consciencia del proletariado llega a ser consciencia del proceso histórico mismo, y el proletariado se yergue como sujeto-objeto idéntico de la historia, y su práctica es transformación de la realidad (Lukács, 1969: 220).

Es importante señalar el punto inicial de la argumentación en torno al sujeto revolucionario y la lucha de clases porque no es indiferente al punto de arribo. Tanto Lenin desde la perspectiva de la vanguardia, así como Lukács desde la de "la totalidad", arriban a una idea Estado-céntrica de la revolución. Ambos reconocen en el sovieta una figura fundamental de la lucha de clases, pero es el partido la figura que domina el tema de la conciencia de clase. De hecho, la revolución proletaria es entendida como el movimiento dialéctico que implica la transformación del partido del proletariado en Estado. Esta argumentación se puede apreciar en *El Estado y la revolución* de Lenin, así como cuando Lukács plantea el tema de la superación de la cosificación en el curso de un proceso dialéctico en el cual "la llegada del proletariado al poder" y la "organización socialista del Estado y la economía" son etapas muy importantes (Lukács, 1969: 231). Se podría decir que Lukács "filtra" a través de la categoría dialéctica de totalidad la experiencia de la revolución rusa y de Lenin, su principal dirigente y teórico. Un punto central de este proceso teórico es haber puesto en primer plano la totalidad como soporte teórico de la teoría de la vanguardia y de la idea Estado-céntrica de la revolución; es decir, que la idea de vanguardia revolucionaria y del necesario remate estatal de la revolución se nutren de la dialéctica totalizante de Hegel, la cual se cierra en un sistema identitario. De alguna manera, ese núcleo también es parte de la categoría gramsciana de hegemonía, la cual es la elaboración teórica de un leninismo para "occidente" donde la lucha de clases se caracteriza más por una "guerra de trincheras" que una "guerra de movimientos", como en "oriente", es decir, la Rusia zarista (Gramsci, 1975). Entre paréntesis, tengo que hacer la salvedad de que nuestro propósito es subrayar ciertas líneas básicas de argumentación teórica en estos autores, las cuales únicamente pretenden establecer un fondo de contraste mínimo con las tesis de Holloway que aquí nos ocupan.

IV

Para Holloway, una teoría del sujeto revolucionario que remata en el Estado no solamente es falsa sino desastrosa por sus consecuencias prácticas e históricas. Es falsa porque está basada en la ficción del Estado como instancia autónoma, a partir de la cual se pueden llevar a cabo las transformaciones revolucionarias. Al respecto plantea:

El argumento en contra de esta afirmación es que el punto de vista constitucional aísla al Estado de su contexto social: le atribuye una autonomía de acción que de hecho no tiene. En realidad, lo que el Estado hace está limitado y condicionado por el hecho de que existe como un nodo en una red de relaciones sociales. Esta red de relaciones sociales se centra, de manera crucial, en la forma en que el trabajo está organizado. (Holloway, 2002: 30)

Para Holloway, el Estado no es un aparato neutral que puede servir de instrumento para la transformación revolucionaria. Por el contrario, es parte constitutiva de la relación capitalista misma, respecto a la cual no tiene autonomía. De allí la importancia de entenderlo como forma de las relaciones sociales del capital (Holloway, 1992).

Centrar la revolución en el hecho de adueñarse el poder estatal implica, así, la abstracción del Estado respecto de las relaciones sociales de las cuales parte. Conceptualmente, se separa al Estado del cúmulo de relaciones sociales que lo rodean y se lo eleva como si fuera un actor autónomo. Al Estado se le atribuye autonomía, si no en el sentido absoluto de la teoría reformista (o liberal), al menos en el sentido de que se lo considera como potencialmente autónomo respecto de las relaciones sociales capitalistas (Holloway, 2002: 32).

Falsa también porque la lucha por adueñarse del Estado produce una subjetividad afirmativa del poder que está en las antípodas de la emancipación social.

La instrucción en la conquista del poder inevitablemente se convierte en una instrucción en el poder mismo. Los iniciados aprenden el lenguaje, la lógica y los cálculos del poder; aprenden

a manipular las categorías de una ciencia social a la que se le ha dado forma, enteramente, según esta obsesión por el poder. Las diferencias en la organización se convierten en luchas por el poder. La manipulación y la maniobra por el poder se convierten en una forma de vida (Holloway, 2002: 33-34).

El partido es entendido por Holloway como el espacio por excelencia de elaboración de ese tipo de subjetividad de poder y jerarquía

El partido es la forma organizacional que con mayor claridad expresa esta jerarquización. La forma del partido, ya sea vanguardista o parlamentaria, presupone una orientación hacia el Estado y tiene poco sentido sin él. El partido es, de hecho, la forma de disciplinar la lucha de clases, de subordinar las innumerables formas de lucha de clases al objetivo dominante de ganar el control del Estado. El establecimiento de una jerarquía de luchas se expresa habitualmente en la forma de programa del partido (Holloway, 2002: 35).

La conclusión política es que no "puede construirse una sociedad de relaciones de no-poder por medio de la conquista del poder" (Holloway, 2002: 36).

V

¿Hacia dónde dirigir la mirada entonces?

No nos podemos quedar cruzados de brazos ante el desastre social y natural que la relación capitalista implica, pero no podemos guiarnos por una teoría del poder para superar el capitalismo. Es importante que seamos consecuentes con el punto de partida, el grito, puesto que es a partir de él que se puede elaborar una teoría del anti-poder para transformar el mundo, nos indica Holloway. Pero nos advierte que no es fácil entender la acción revolucionaria como parte del anti-poder porque ese es un plano inexplorado, casi invisible.

Entre el poder y la teoría social existe tal simbiosis que el poder es la lente a través de la cual la teoría observa al mundo, el auricular por medio del cual lo escucha: pedir una teoría del anti-poder es intentar ver lo invisible, oír lo inaudible. Tratar de teorizar el anti-poder es vagar por un mundo totalmente inexplorado (Holloway, 2002: 43).

La teoría del anti-poder tiene su inicio en el grito y se despliega en el hacer

El grito implica hacer. "En el principio era la acción", dice el *Fausto* de Goethe. Pero antes de la acción se encuentra el hacer. En el principio estaba el hacer. Pero en una sociedad opresiva el hacer no es inocente ni positivo: está impregnado de negatividad porque es hacer negado, frustrado, porque niega la negación de sí mismo. Antes del hacer viene el grito. No es el materialismo lo que viene primero, sino la negatividad (Holloway, 2002: 44-45).

Y prosigue:

El hacer es negación práctica. El hacer va más allá, trasciende. El grito que constituye nuestro punto de partida en un mundo que nos niega (el único mundo que conocemos) nos empuja hacia el hacer. Nuestro materialismo, si esa palabra es pertinente, tiene raíces en el hacer, es un hacer-para-negar, una práctica negativa, una proyección más allá. Nuestro fundamento, si la palabra es pertinente, no es una preferencia abstracta por la materia en lugar del espíritu, sino el grito, la negación de lo existente (Holloway, 2002: 45).

Esto es así, porque en la sociedad capitalista el hacer no es libre sino mutilado, quebrado, roto, subsumido y enajenado en el trabajo. El grito es el grito del hacer que se proyecta más allá de nuestra existencia enajenada en el trabajo (Holloway, 2002: 47), es decir, del hacer transformado de poder-hacer en poder-sobre.

Cuando el flujo social del hacer se fractura ese poder-hacer se transforma en su opuesto, en poder sobre (Holloway, 2002: 53).

El poder-hacer y poder-sobre son parte de la particular forma de entender el concepto de poder por Holloway. Nos dice al respecto:

El poder, en primero lugar, es simplemente eso: facultad, capacidad de hacer, la habilidad para hacer cosas. El hacer implica poder, poder-hacer. En este sentido, es común que utilicemos "poder" para referirnos a algo bueno: me siento poderoso, me siento bien. El pequeño tren protagonista del relato infantil que dice: "pienso que puedo, pienso que puedo", a medida que trata de alcanzar la cima de la montaña, tiene una creciente sensación de su propio poder. Vamos a una buena reunión política y nos marchamos con una sensación intensificada de nuestro poder. Leemos un buen libro y nos sentimos fortalecidos. El movimiento feminista ha dado a las mujeres mayor sensación de su propio poder. Poder, en este sentido, puede entenderse como "poder-para", poder-hacer. (Holloway, 2002: 52)

El poder-hacer es siempre poder social, parte del "flujo social del hacer" (Holloway, 2002: 52). Cuando el flujo social del hacer se rompe se transforma en su contrario, en poder-sobre, lo cual implica que:

la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad. (Holloway, 2002: 54)

Es decir, se transforma en un proceso antagónico:

El flujo del hacer se convierte en un proceso antagónico en el que se niega el hacer de la mayoría, en el que algunos pocos se apropian del hacer de la mayoría. El flujo del hacer se convierte en un proceso fragmentado. (Holloway, 2002: 55)

La característica del poder-sobre en el capitalismo es que los hacedores "han ganado la libertad personal respecto a los dominadores" (Holloway, 2002: 56), pero es el capital el que controla el flujo colectivo del hacer y lo transforma en un poder-sobre.

El capital no se basa en la propiedad de las personas sino en la propiedad de lo hecho y, sobre esta base, del repetido comprar

el poder-hacer de las personas. Dado que no hay propiedad de las personas, ellas muy fácilmente pueden rechazar tener que trabajar para otros sin sufrir un castigo inmediato. El castigo proviene más bien del hecho de ser separadas de los medios de hacer (y de supervivencia). El uso de la fuerza no proviene entonces de la relación directa entre capitalista y trabajadora o trabajador. La fuerza, en primer lugar, no se centra en el hacedor sino en lo hecho: su centro es la protección de la propiedad, la protección de la propiedad de lo hecho. No la ejerce el propietario individual de lo hecho porque eso sería incompatible con la naturaleza libre de la relación entre el capitalista y la trabajadora o el trabajador, sino una instancia separada responsable de proteger la propiedad de lo hecho: el Estado. La separación de lo económico y lo político (y la constitución de lo "económico" y lo "político" por esta separación) es, por tanto, central para el ejercicio de la dominación bajo el capitalismo (Holloway, 2002: 58).

En la argumentación se destaca que el hacer en el capitalismo existe en la forma de su negación, es decir, de poder sobre. De tal suerte, que su existencia es antagónica (Holloway, 2002: 62-63). Esto es fundamental para entender el hacer como categoría crítica, es decir, como categoría que implica la rebelión contra su negación en el poder-sobre.

El poder hacer existe en la forma de poder-sobre, en la forma, por tanto, de ser negado. No solo existe como rebelión en contra de su negación, existe también como sustrato material de la negación. La negación no puede existir sin lo negado. Lo hecho depende del hacer (Holloway, 2002: 63).

Esta perspectiva es la que permite "abrir" la categoría de poder, la cual ha permanecido "cerrada" en autores clásicos como Foucault, y pensar la revolución como anti-poder .

Solo cuando abrimos esas categorías, cuando decimos, por ejemplo, que la mercancía se caracteriza por un antagonismo entre valor y valor de uso (utilidad), que el valor de uso existe en la forma de valor y en rebelión en contra de esa forma, que el desarrollo completo de nuestro potencial humano presupone nuestra

participación en esa rebelión, y así sucesivamente, es solo entonces que podemos hacer que tenga sentido la afirmación de que todo lo que consumimos es una mercancía. Lo mismo sucede con el poder: solo cuando abrimos la categoría poder y vemos el poder-sobre como la forma antagónica del poder-hacer, tiene sentido decir que el poder nos constituye. El poder que nos constituye es un antagonismo, un antagonismo del cual somos parte de manera profunda e inevitable (Holloway, 2002: 73).

Es necesario señalar, que la teoría del hacer de Holloway se encuentra más desarrollada en el libro *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Como se indica en el título del libro, el tema central es precisamente el hacer contra el trabajo, entendido este como unidad contradictoria y antagónica entre trabajo concreto y trabajo abstracto. En este escrito, no nos podemos detener al respecto, pero es importante señalar que en ese texto Holloway amplía su argumentación del anti-poder a partir del hacer y la figura de la grieta en la cual se expresa un proceso revolucionario intersticial. Al respecto, solamente unas referencias.

Es verdad que en el capitalismo el hacer concreto existe en la forma de trabajo abstracto, pero la relación de forma y contenido no puede ser comprendida como una relación de simple identidad o contención. [...] Las formas de las relaciones capitalistas deben ser comprendidas como formas-procesos: el trabajo es un proceso activo de configurar nuestra actividad, de abstraer el hacer concreto. Eso significa que hay necesariamente una relación de no identidad entre ellos, una inadecuación, una tensión, una resistencia, un antagonismo. El trabajo concreto y el trabajo abstracto pueden ser dos aspectos del mismo trabajo, pero son aspectos contradictorios y antagónicos. [...] El hacer concreto no está, y no puede estar, subordinado de modo total al trabajo abstracto. Hay entre ellos una no identidad. El hacer no se adecua al trabajo abstracto sin un remanente. Siempre hay un excedente, un desborde. Siempre hay un impulso en diferentes direcciones. El impulso de la abstracción es el dinero: lo que importa es la validación social del trabajo mediante el dinero. El impulso del trabajo concreto es hacia el hacer bien la actividad, ya sea enseñar o fabricar un automóvil o diseñar una página web. Esto

conlleva un impulso hacia la autodeterminación (Holloway, 2011: 190)
La grieta es la rebelión del hacer contra el trabajo (Holloway, 2011:
95) Es desde allí "donde comenzamos, desde las grietas, las fisuras,
los cismas, los espacios de negación-y-creación rebelde. (Holloway,
2011: 22-23)

VI

Parte central del poder-sobre y del rompimiento del "flujo social del hacer" es el fetichismo que envuelve las relaciones sociales en el capitalismo. Lo "hecho", dice Holloway, "es separado del hacer y se vuelve contra él" (Holloway, 2002: 75). Se produce con esto "la auto-negación del hacer" (Holloway, 2002: 76) como fenómeno de la dominación del capital expresado en el fetichismo de la mercancía.

El fetichismo de la mercancía es, por consiguiente, la penetración del poder-sobre capitalista en el núcleo de nuestro ser, en todos nuestros modos de pensar, en todas nuestras relaciones con las otras personas (Holloway, 2002: 83-84).

Para Holloway (2002: 88), el fetichismo es el problema central que enfrenta la revolución porque es el "modo de existencia" de las relaciones sociales en el capitalismo (Holloway, 2002: 85), y nuestra percepción de la realidad está íntimamente ligada a ese fenómeno. Desde su punto de vista (Holloway, 2002: 88), el fetichismo nos permite entender con mayor profundidad por qué la gente acepta la explotación y la dominación que conceptos como ideología o hegemonía porque:

El concepto de fetichismo se refiere a la explosión de poder dentro de nosotras y de nosotros, no como algo que es distinto de la separación entre el hacer y lo hecho (como sucede con los conceptos "ideología" y "hegemonía"), sino como algo esencial a dicha separación. Esta no solo separa a los capitalistas de las trabajadoras y los trabajadores, sino que explota en nuestro interior, dando forma a cada aspecto de lo que hacemos y pensamos, transformando cada aliento de nuestras vidas en un momento de la lucha de clase. El por qué la revolución no

se ha producido no es un problema de ellos sino el problema de un nosotros fragmentado. (Holloway, 2002: 92-93)

Por otro lado, Holloway traza un puente entre el tema del fetichismo y el de la crítica a la categoría de identidad, central en la dialéctica negativa de Adorno. Para el primero, la identidad es la forma más concentrada de fetichismo en tanto consagra la subordinación del hacer respecto a lo hecho y "aplasta la contradicción" (Holloway, 2002: 94).

La separación del hacer respecto a lo hecho es la separación de la génesis respecto de la existencia. Lo hecho es separado del hacer que lo hizo (Holloway, 2002: 96).

Lo cual, en otros términos, es la negación del sujeto por el objeto (Holloway: 2002: 97).

Un punto central sobre el fetichismo es que este "es una ilusión real" (Holloway, 2002: 113).

Las categorías fetichizadas de pensamiento expresan una realidad efectivamente fetichizada. Si vemos la teoría como un momento del hacer, entonces existe una continuidad entre la fetichización del pensamiento y la fetichización de la práctica. La fetichización (y por lo tanto la enajenación, la reificación, la identificación, etc.) no se refiere solo a procesos de pensamiento sino a la separación material de lo hecho respecto del hacer de la que son parte esos procesos conceptuales. De esta forma, la fetichización no puede ser superada solo en el pensamiento: la superación de la fetichización significa la superación del hacer y lo hecho (Holloway, 2002: 113-114).

Esta argumentación permite a Holloway avanzar sobre el tema del poder y el Estado poniendo en primer término la necesidad de desfetichizar esos conceptos. Para él, la idea de "tomar el poder" es ya una idea fetichizada. Dice:

Debería resultar claro entonces que no se puede tomar el poder por la simple razón de que el poder no es algo que persona alguna o institución en particular posean. El poder reside más bien en la fragmentación de las relaciones sociales. Esta es una fragmentación

material que tiene su núcleo en la separación constantemente repetida de lo hecho respecto del hacer, que implica la mediación real de las relaciones sociales por medio de las cosas, la transformación real de la relaciones entre personas en relaciones entre cosas. (Holloway, 2002: 115-116)

Y prosigue:

El Estado, entonces, no es el lugar de poder que parece ser. Es solo un elemento en el despedazamiento de las relaciones sociales. [...] El Estado es lo que la palabra sugiere: un bastión contra el cambio, contra el flujo del hacer, la encarnación de la identidad (Holloway, 2002: 116).

Si esto es así, entonces ¿qué hacer? La respuesta de Holloway es buscar la esperanza en la "fuerza explosiva de lo negado" (Holloway, 2002: 121), lo cual implica reconocer que estamos atravesados por el fetichismo, pero que, como personas contradictorias con capacidad de negar lo que nos niega, somos más que personas reducidas a cosas, es decir, somos más que personas fetichizadas. Con esto Holloway (2002: 123-125) introduce una diferencia entre fetichismo y proceso de fetichización. Nos dice que hablar de fetichismo en "sentido duro" cierra la categoría, la convierte en una categoría de dominación; mientras que plantearse las cosas en términos de "proceso de fetichización" habla de la centralidad de la lucha en el entendimiento de la categoría, y la abre como movimiento antagónico del cual surge un plus que subvierte la identidad que la constituye como categoría de dominación. Plantea en ese sentido, que el fetichismo no puede entenderse sin su opuesto; es un proceso que implica su rechazo (Holloway, 2002: 137), es decir, dicho proceso es el antagonismo *in actu*.

Planteado el tema de esa manera, es posible entender las formas del capital (forma-dinero, forma-Estado, forma-capital) como formas-proceso que no están constituidas de manera definitiva, sino están en discusión (Holloway, 2002: 138-141). En particular, la categoría de fetichismo como proceso permite al autor reforzar su

crítica al Estado como forma autónoma que puede considerarse en sí misma: el Estado es una forma de fetichización de las relaciones sociales (Holloway, 2002: 144-148). De tal suerte, que la lucha por la emancipación no puede centrarse en el Estado sino en el anti-poder.

El movimiento del Estado, como el de la sociedad como un todo, es el movimiento del antagonismo entre fetichización y anti-fetichización. Para encontrar el anti-poder no necesitamos mirar por fuera del movimiento de dominación: el anti-poder, la anti-fetichización están presentes contra-en-y-más-allá del movimiento mismo de la dominación, no como fuerzas económicas, como contradicciones objetivas o como futuro, sino como actualidad, como nosotros (Holloway, 2002: 149).

Lo cual, de ninguna manera, promete un final feliz.

El concepto de lucha es inconsistente con cualquier idea de un final feliz de garantizada negación-de-la-negación: la única forma en la que puede entenderse la dialéctica es como dialéctica negativa, como negación abierta de la no-verdad, como rebelión contra la falta de libertad (Holloway, 2002: 150).

VII

No es suficiente hablar de la centralidad de la lucha de clases para entender la sociedad capitalista. Para Holloway es necesario replantear la lucha de clases en clave anti-fetichista para que este concepto sea verdaderamente radical y permita una práctica de igual signo. Para tal propósito es de fundamental importancia pensar la lucha no como derivada de una forma social o de una "estructura" sino como constitutiva de la misma. Al respecto plantea:

La lucha de clases no tiene lugar dentro de las formas constituidas de las relaciones capitalistas: antes bien, la constitución de esas formas es en sí misma lucha de clases. Toda práctica social es un antagonismo incesante entre la sujeción de la práctica a las formas

definidoras, fetichizadas, pervertidas del capitalismo y el intento de vivir en contra-y-más-allá de esas formas. De este modo, no se puede admitir la existencia de luchas no-clasistas. La lucha de clases es, pues, el incesante antagonismo cotidiano (se lo perciba o no) entre alienación y antialienación, entre definición y antidefinición, entre fetichización y desfetichización. (Holloway, 2002: 210)

Es decir, que:

No luchamos como clase trabajadora, luchamos en contra de ser clase trabajadora, en contra de ser clasificados. Nuestra lucha no es la del trabajo alienado: es la lucha contra el trabajo alienado. [...] La lucha no surge del hecho de que somos la clase trabajadora, sino de que somos-y-no-somos clase trabajadora, de que existimos en-contra-de-y-más-allá de ser clase trabajadora. [...] O más bien, la identidad de la clase trabajadora debería verse como una no-identidad: la comunión de la lucha por no ser clase trabajadora. [...] Participamos en la lucha de clases de "ambos lados". Nos clasificamos en la medida que reproducimos el capital, y nos de-clasificamos en la medida que lo rechazamos. (Holloway, 2002: 210-211)

Porque el antagonismo no es "entre dos grupos sino en la manera en que se organiza la práctica social humana" (Holloway, 2002: 213). "La naturaleza polar del antagonismo se refleja así en una polarización de dos clases, pero el antagonismo es anterior a (y no consecutivo) las clases: las clases se constituyen por medio del antagonismo"(Holloway, 2002: 215).

Eso plantea que el sujeto crítico-revolucionario no puede ser definido (lógica de la "polarización en dos clases") cortando el flujo del antagonismo.

El sujeto crítico-revolucionario no es un quién definido sino un qué indefinido, indefinible y antidefinicional (Holloway, 2002: 218).

Esta noción "antidefinicional" del sujeto crítico-revolucionario va dirigida contra el fetichismo que entraña la idea de consciencia de clase como conocimiento privilegiado de partido y los dirigentes en el proceso revolucionario.

En lugar de mirar al héroe con verdadera conciencia de clase, un concepto de revolución debe partir de las confusiones y contradicciones que nos despedazan (Holloway, 2002: 213).

En otras palabras, para Holloway el concepto de revolución no debe partir del poder y de su uso "revolucionario" por una vanguardia que lo conquista sino del anti-poder. De hecho, el hilo de la argumentación del autor sigue el objetivo de hacer visible lo que no es visible, de hacer aparecer a partir del concepto lo que está invisibilizado por la narrativa dominante de la revolución basada en el poder. Para ver al anti-poder necesitamos conceptos diferentes, de no-identidad, de todavía-no, necesitamos del subjuntivo (Holloway, 2002: 227). Estos conceptos nos permiten alumbrar lo que hasta el momento ha permanecido como algo, pero que no lo es porque somos nosotros como sujetos potencialmente rebeldes.

Puede ser que no seamos rebeldes, pero inevitablemente la rebelión existe dentro de nosotros, como un volcán silencioso, como proyección hacia un futuro posible, como la existencia presente de aquello que todavía-no existe, como frustración, como neurosis, como principio de placer reprimido, como la no identidad que, frente a la repetida insistencia del capital de que somos trabajadores, estudiantes, maridos, esposas, mexicanos, irlandeses, franceses dice: "no somos, no somos, no somos, no somos los que somos y somos lo que no somos (o lo que todavía no somos)" (Holloway, 2002: 228).

El anti-poder existe en las luchas abiertas y visibles, pero también en la lucha diaria; está "en la dignidad de la existencia cotidiana" (Holloway, 2002: 229).

Esto es central para entender la crisis actual no como una objetividad autónoma de nuestro hacer que nos convierte en sujetos pasivos, sino como parte de este y su movimiento antagónico, como nuestra negatividad, es decir, como intensificación de la crisis por la lucha de clases (Holloway, 2002: 293). Para desprenderse del capital no es suficiente huir, no es suficiente gritar, es necesario tomar los medios del hacer, recuperar el poder-hacer (Holloway, 2002: 299-300). Pero pensar dicha recuperación en términos de la propiedad es pensar todavía en términos fetichizados (Holloway, 2002: 300),

ya que es pensar la propiedad como un sustantivo, y esto implica estar en el terreno de la dominación (Holloway, 2002: 300-301). Es decir, que no puede pensarse la expropiación de los expropiadores en términos de recuperación de cosas sino como "reintegración del flujo del hacer" (Holloway, 2002: 301). Esto supone una suerte de antipolítica, porque va contra y más allá de la fragmentación del hacer que la política con su "connotación de orientación hacia el Estado" implica (Holloway, 2002: 305). Es decir, lo que propone es una concepción antiinstrumental de la revolución, ya que pensar la revolución en términos instrumentales es pensarla en términos del capital (Holloway, 2002: 305-307).

Entonces, ¿cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? No lo sabemos. Los leninistas lo saben, o solían hacerlo, dice Holloway. Nosotros hemos perdido toda certeza, pero "la apertura de la incertidumbre es central para la revolución" (Holloway, 2002: 308-309). Y corona su argumentación con el "preguntando caminamos" del zapatismo .

VIII

Hasta aquí, en un esfuerzo de presentación muy apretado, los principales argumentos de Holloway. En pocas palabras nos dice, que a pesar de todo lo sucedido y del fracaso de las revoluciones hechas en nombre del socialismo, la llama de la rebeldía no se ha apagado. Esa llama somos nosotros, porque el antagonismo de la sociedad capitalista no nos es algo externo, sino que nos atraviesa y nos impulsa contra-y-más- allá del capital desde lo más elemental de nuestra existencia, ya sea conscientemente como inconscientemente. Somos sujetos negados que gritamos. En ese grito se juega nuestra dignidad. La lucha de clases es algo que está en nosotros, en nuestros cuerpos. Desde allí debemos partir, y no desde un concepto "correcto" o "científico" sobre la misma, o de la evidencia empírica del enfrentamiento entre clases, entendida como choque entre grupos separados y autodefinidos como antagónicos. El concepto de lucha de clases es más amplio: somos lucha de clases porque somos parte

de una relación social antagonónica y de su crisis. No queremos eliminar a un grupo, a una clase dominante, sino ir más lejos. Queremos eliminar la relación social que produce el poder y la clase social, y esto implica que en el centro estamos nosotros, porque negar la relación social que nos oprime no implica una afirmación de un sujeto puro o de la "verdadera verdad", sino negarnos a nosotros mismos en el proceso de negación de la relación social que nos domina. No queremos ser la clase trabajadora heroica, el objeto fetichizado que produjo el estalinismo. Queremos ser simplemente mujeres y hombres que determinen libremente sus vidas. Para eso, dice Holloway, es necesario recuperar el flujo social del hacer, es decir, nuestra capacidad material y subjetiva de construir, de crear un mundo humano autodeterminante, lo cual supone, entre otras cosas, quebrar la razón instrumental como centro de la relación sociedad-naturaleza.

Sí, todo esto está muy bien, porque elabora una noción antiinstrumental de la lucha de clases y permite ver con mayor claridad los desaciertos y peligros que conlleva la noción instrumental de la misma, entre ellos el fetichismo político del partido y del Estado como figuras universales de la emancipación. Como aquí se ha planteado, en sus elaboraciones existe una profunda sintonía con la *Dialéctica negativa* de Adorno, particularmente en lo que se refiere a lo negado en la identidad como centro del concepto. Uno de los atributos de dichas elaboraciones es su carácter militante radical de ir con todo en la crítica a la ortodoxia marxista. Su objetivo no es criticar tal o cual planteamiento particular de la ortodoxia sino quebrar el centro de su argumentación teórica; de ninguna manera para rechazar el concepto de revolución sino para actualizarlo. El centro de su argumentación es la necesidad de la revolución, pero también que esta debe ser entendida de una manera radicalmente diferente. Es importante no perder de vista que esos planteamientos no pueden llegar a ser entendidos sin tener presente el cambio histórico derivado del estruendoso fracaso del llamado socialismo real y la emergencia de otras maneras de actuar la revolución por parte de sujetos de una nueva constelación emergente de lucha de clases, como el movimiento zapatista para poner del ejemplo más claro.

Es a partir de la exposición de algunas coincidencias y disonancias entre la teoría de Holloway y el pensamiento del zapatismo que queremos entrar a una problematización más general, relacionada con el tema de la organización revolucionaria y la idea de destotalización. La relación es pertinente, puesto que, desde nuestro punto de vista, el zapatismo es el movimiento revolucionario que más ha aportado en la actualidad a transformar la idea de revolución a partir de la crítica al Estado, la vanguardia y la hegemonía.

IX

Como fue dicho anteriormente, el planteamiento de Holloway del no-poder es una crítica a teoría leninista de la vanguardia, que también puede hacerse extensiva a la de estrategia revolucionaria. En corto, para él, la vanguardia y la estrategia revolucionarias van de la mano. Elaborar una estrategia revolucionaria es caer en la trampa de la vanguardia y en la idea igualmente tramposa y errónea de que la revolución tiene por foco central la toma del poder, es decir, hacerse del Estado. Su crítica a la reducción instrumental de la revolución y al fetichismo de la organización revolucionaria no deja lugar para el tema de la estrategia.

¿Qué hacer entonces? Para Holloway no hay respuesta positiva al respecto, y si la hay, es necesario buscarla en un nosotros que es la expresión de nuestra negatividad frente a un mundo que no puede ser verdadero tal cual es. Si la organización y la estrategia revolucionarias eran una suerte de certidumbre en el futuro, hoy tenemos que movernos en el terreno de la incertidumbre.

No obstante las coincidencias generales en la crítica a las ideas de vanguardia y de hegemonía, entre la teorización de Holloway y el pensamiento de los zapatistas existen importantes diferencias. El zapatismo no rechaza la necesidad de la organización de “los de abajo” para una transformación revolucionaria. En la propuesta de Holloway esto también se acepta en términos generales, pero no en la forma particular de organización revolucionaria, lo que sí hace el zapatismo. Y esto es fácil entenderlo, por el simple hecho de que si

no fueran ellos, los zapatistas, parte de una organización revolucionaria simplemente no existirían. Aquí, entre paréntesis, no está de más reconocer la diferencia en la producción de conocimiento entre un ámbito académico, el nuestro, donde la experiencia de la lucha de clases se presenta bastante mediada, y la que tiene lugar en un territorio social como el del zapatismo, donde el enfrentamiento es más abierto, dadas las características particulares de una violenta dominación secular en las regiones agrarias de Chiapas. Pero lo importante del asunto en términos teóricos, es que si los zapatistas rechazan las categorías de vanguardia y hegemonía para entender la revolución, no renuncian a la organización revolucionaria y a la estrategia de lucha.

¿Cómo entender esto? Para los zapatistas, en términos de una paradoja. La paradoja, sin embargo, es como la cara visible de una contradicción, y esta, la contradicción, parte de la historia. Metafóricamente, se podría decir que los zapatistas se encontraron con la contradicción pisando el terreno de la Selva Lacandona. El grupo inicial de lo que se transformó en EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), es decir, el FLN (Fuerzas de Liberación Nacional) y la resistencia indígena se encontraron en ese terreno de lucha, cada uno con sus propias tradiciones y modos de organización. Este tipo de encuentros fue algo normal en la historia de la guerrilla latinoamericana, pero lo que marcó la diferencia en el caso del zapatismo, es que allí dio inicio un proceso político-organizativo de autodeterminación indígena que potenció la autonomía como figura anti-capitalista, lo cual fue de central importancia para el cuestionamiento de las ideas clásicas de vanguardia y hegemonía con las que la guerrilla clásica había entendido, en clave leninista, la revolución socialista. Como resultado, se fue abriendo paso una nueva idea de revolución; esta no apelaba a la teoría sino a un pensar desde la práctica misma de las luchas, teniendo por telón de fondo la historia de las resistencias (en México particularmente), la crisis global de determinadas figuras como la guerrilla clásica, cosa que se nutrió de las experiencias centroamericanas (Guatemala, El Salvador y Nicaragua), y, por supuesto, el fracaso del llamado "socialismo real". Es

decir, la idea zapatista de revolución surge de la necesidad práctica de pensar las luchas anticapitalistas concretas en un mundo donde la ofensiva del capital es cada vez más violenta, y donde la idea clásica de revolución se ha vaciado. Para el zapatismo, la elaboración del conocimiento no está desligado de la práctica; no es de carácter meramente teórico sino es una elaboración desde las luchas y para las luchas. La mediación de la práctica revolucionaria en el concepto es parte fundamental, y es notable el lenguaje que han logrado desplegar para dar a entender una praxis revolucionaria de nuevo tipo. Tomando el grito como punto de partida, se podría decir que el zapatismo parte del grito pero encarnado en luchas concretas, y no del grito en términos abstractos .

Ese "método", por supuesto, no es nuevo. Algo similar existe en Lenin (1997: 71-72) quien, apoyándose en Marx, plantea que hay conocimientos que solamente se pueden adquirir en las experiencias históricas de la lucha de clases, tales como por ejemplo, la necesidad de destrucción del aparato estatal burgués para el triunfo revolucionario, cosa que no se podía deducir de la teoría, según su interpretación. Pero traemos a colación a Lenin no solamente por ese tema de carácter más general en la elaboración del conocimiento, sino también porque es un punto de entrada al tema puntual de la violencia revolucionaria. ¿Nos podemos liberar de la violencia revolucionaria? ¿Ya no existe esa necesidad dadas las condiciones actuales del aparente consenso en la democracia liberal representativa? ¿La violencia es parte de la lucha de clases? Se pueden hacer muchas preguntas al respecto, pero lo que aquí queremos plantear en ese aspecto particular es que Lenin asume la necesidad de la violencia revolucionaria desde la perspectiva de la construcción de una nueva totalidad, es decir, como violencia positiva que constituye un nuevo orden estatal de carácter necesariamente totalizante y vertical. La violencia revolucionaria zapatista tiene otro contenido: la necesidad de la defensa de un proceso auto-determinante de carácter horizontal. Es entonces una violencia negativa, de carácter destotalizante. ¿Qué quiere decir esto? Que el proceso de organización auto-determinante va en contra de totalización social y política,

ya que esta, con su remate estatal, es el proceso de negación de la autodeterminación social. Es aquí donde la paradoja salta a la vista como expresión de una condensación de contradicciones. Si en Lenin y la teoría clásica de la vanguardia, la contradicción es de alguna manera entendida como externa al sujeto revolucionario, el zapatismo, por el contrario, la asume como parte de un proceso propio, del propio conocimiento y del hacer del sujeto revolucionario. Esto es central porque nos habla de un proceso de conocimiento dialéctico (el zapatista), y que el otro, el leninista, tiene rasgos positivistas asociados íntimamente a la razón instrumental.

En ese sentido, sospechamos que la organización revolucionaria y la estrategia son entendidos por el zapatismo como una suerte de tiempo vertical que es parte del tiempo horizontal de la autodeterminación colectiva, y que no se autonomiza de este. Esto, tanto en la construcción de las autonomías en territorio zapatista, como en las iniciativas a nivel nacional, como la Otra Campaña y la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Su estrategia es una suerte de antiestrategia, porque si la lógica de la razón instrumental y de la temporalidad abstracta predominan en una noción clásica de estrategia y de organización revolucionaria, y esta lógica solamente es posible separando dirigentes y dirigidos, en el zapatismo es nada más un momento de la autodeterminación, el cual tendría que ir perdiendo relevancia en la medida que el proceso autodeterminante avance, es decir, que deja de ser necesario. El EZLN, como ejército, está hecho para desaparecer, no para afirmarse. Esa es una violencia negativa, una violencia que no se afirma como universalmente legítima.

X

El zapatismo es una organización revolucionaria cuya estrategia no implica la toma del poder estatal sino otra revolución "que haga posible la revolución" (Subcomandante Marcos, 1995), es decir, para que la sociedad anticapitalista emergente sea un verdadero proceso de autodeterminación social desde "abajo y a la izquierda". En ese

sentido, habría que ver las iniciativas de los Caracoles y la Juntas de Buen Gobierno, así como las que se han desplegado en el ámbito nacional como la Otra Campaña y la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.

El zapatismo es contradictorio, como ellos mismos lo reconocen. Es paradójico. Pero lo paradójico es parte de una dialéctica que rechaza la idea de un sujeto revolucionario homogéneo y puro, porque tal pureza y homogeneidad esconden la voluntad de dominación y una subjetividad totalizante que niega el proceso de autodeterminación. En términos de Holloway sería difícil desentrañar el contenido dialéctico de esa paradoja, quizás, sospecho, porque su análisis del poder y del no-poder tienden a estar más cargados a la antinomia que al de contradicción, a pesar de todo el despliegue de un arsenal teórico dialéctico. Probablemente esto tenga que ver con el hecho de que el tema de la violencia, particularmente la revolucionaria, no guarda una centralidad en su teorización. Este asunto es importante, pues puede dar lugar, entre otras cosas, a lo que se podría nombrar como fetichización invertida en el tema de la horizontalidad. Es decir, que si en Lenin se aprecia una fetichización de la verticalidad en la figura del partido que se proyecta como Estado, aquí el rechazo de la verticalidad puede adquirir características similares solo que invertidas. Suponemos que esto tiene que ver con el modo en que el asunto es teorizado, ya que es posible que lo que es una contradicción sea trabajado conceptualmente más como antinomia.

Sin embargo, esto no es una afirmación sino una interrogación, una pregunta. Soy consciente de que aquí me arriesgo a una interpretación de la cual no estoy muy seguro, pero que puede resultar importante en la discusión de los temas planteados. En todo caso, lo más importante es que, tanto la experiencia paradójica del zapatismo como la teorización de Holloway, son parte de una rica elaboración-discusión sobre una dialéctica revolucionaria abierta, donde lo contingente es un momento central. Y es importante entender esto como parte del complejo proceso de la lucha de clases hoy, el cual implica de manera central la actualización de la idea de revolución.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1975). *Dialéctica negativa*, Editorial Taurus, España.
- Gramsci, Antonio (1975). *Cuadernos de la cárcel: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos Editor.
- Holloway, John (1992). "Crisis, Fetichism, Class Composition", *Open Marxism*, volume II, edited by Werner Bonefeld, Richard Gunn and Kosmas Psychopedis, Great Britain, Pluto Press.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Herramienta Ediciones/ Universidad Autónoma de Puebla .
- Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Argentina, Herramienta Ediciones.
- Lenin, Vladimir I. (1977). *¿Qué hacer? Teoría y práctica del bolchevismo*, (edición a cargo de Vittorio Strada), México, Ediciones Era, (edición italiana, 1971).
- Lenin, "Nuestras tareas y el soviets de diputados obreros", *Obras Completas*, T. X, pp. 9-21, Buenos Aires, ed. Cartago.
- Lenin (1977). *El Estado y la revolución*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- Lukács, Georg (1969). *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Editorial Grijalbo.
- Subcomandante Insurgente Marcos (1995). "La historia de los espejos",
- Tischler, Sergio (2013). *Revolución y destotalización*, México, Grietas Editores.

Educación para la autonomía y la defensa del territorio

Bruno Baronnet

El Estado, en vez de hablar de bienestar social, habla de productividad y competitividad y el resultado ha sido el agotamiento de fuentes naturales, la destrucción del medio ambiente, una creciente polarización social y creciente desigualdad social, desempleo, pobreza, aumento de la población marginada y excluida, aumento de la criminalidad, la violencia, la conflictividad social y sobre todo del racismo [...]. El Estado ha fallado en muchas cosas y solo una ciudadanía bien informada puede cambiar esto.

Rodolfo Stavenhagen

(25 de octubre de 2014)

Introducción: La construcción de sujetos y de aprendizajes ante el despojo territorial

La defensa de los recursos territoriales se encuentra en el corazón de las preocupaciones y las demandas actuales de los pueblos originarios en Latinoamérica. Tanto para la supervivencia de las comunidades como para el desarrollo de sus proyectos políticos, los territorios indígenas representan las arenas de múltiples conflictos con el Estado para encontrar formas de defender, reivindicar y dar sentido a la construcción de nuevas territorialidades que enfrentan amenazas sin precedentes para el medioambiente, los saberes propios y los modos de organización social. En Latinoamérica según Raúl Zibechi (2007: 22-25), los movimientos sociales protagonizados por los pueblos originarios y campesinos en lucha poseen varias tendencias en común. Primero, comparten procesos convergentes de territorialización a partir de la recuperación de tierras y su arraigo en ellas. Segundo, buscan mayores niveles de autonomía material y

simbólica para la subsistencia. Tercero, aspiran a la revalorización cultural y la afirmación identitaria. En cuarto lugar, instrumentan estrategias para la formación de intelectuales de los sectores indígenas y populares, así como la educación de niños y jóvenes con criterios pedagógicos propios, a menudo inspirados en la educación popular. En quinto lugar, subrayan el papel protagónico de mujeres que ocupan nuevas posiciones en las organizaciones de base, y por último, valorizan la organización del trabajo y también la relación con la naturaleza.

Si nos detenemos sobre la tendencia común a los pueblos en resistencia de producir prácticas de formación política de adultos, jóvenes y niños, podemos apreciar cómo los procesos emergentes de educación para la defensa del territorio están orientados a servir a desplegar una pluralidad de proyectos de construcción autonómica. Se explora, asimismo, cómo la diversidad epistemológica puede generar filosofías, antropologías y demás ciencias sociales capaces de contribuir a que las colectividades humanas sean capaces de autorresolver problemas significativos, como la salvaguardia del territorio ante amenazas extractivistas sobre los recursos acuáticos, forestales y mineros de los que disponen, pero también a nivel de los recursos cognitivos populares que forman parte de todo patrimonio cultural inmaterial.

Proponer un acercamiento crítico desde las propuestas de educación de los sujetos de las luchas sociales en defensa del territorio nos remite a una definición del movimiento social a partir del abordaje de un contexto dado, ya que para Pierre Bourdieu (2001), “la historia social enseña que no hay política social sin un movimiento social capaz de imponerla”. ¿Cómo los sujetos en lucha pueden entonces tener la capacidad de conquistar una política autónoma de educación para fortalecer las autonomías y la defensa del territorio? De manera general, los movimientos sociales se caracterizan por red desplegar un conjunto de acciones situadas y fechadas a través de las cuales unidades complejas de redes de organizaciones e individuos aislados se autoconstruyen con interaprendizajes que les otorgan sentidos con base en valores compartidos (Baronnet, 2013).

Al desafiar el poder político-empresarial para defender recursos territoriales y simbólicos, dichos movimientos se estructuran mediante relaciones solidarias y se movilizan en torno a desafíos conflictivos, recurriendo a distintas formas de protesta social, con el objetivo de modificar la organización de la sociedad para una distribución más justa de las riquezas y su dignificación.

En este sentido, el presente capítulo explora el lugar que ocupan las luchas por una educación para la autonomía y para la defensa del territorio en los proyectos indígenas de liberación. ¿Cuáles son las estrategias de luchas educativas entre los pueblos originarios ante la espoliación de su territorio? ¿Hasta qué punto la participación institucional de los docentes, las familias y las autoridades comunitarias impacta en los aprendizajes para defender la comunidad? Questionamos aquí acerca de las potencialidades de las relaciones múltiples al aprendizaje tanto en la escuela como en la sociedad, pero más específicamente en el contexto actual de regiones multiétnicas de América Latina, en las cuales amplios sectores rurales de los pueblos originarios construyen propuestas de transformación antisistémica, sentando las bases de nuevas formas democráticas radicales y comunitarias. A contracorriente del multiculturalismo neoliberal que reproduce formas múltiples de dominación, cabe preguntarse qué puede hacer la educación para la autonomía, considerándola como demanda colectiva en un proyecto de autogobierno campesino e intercultural crítico, desde la cotidianidad de la práctica continua del "gobierno común", a dos décadas de la formación del Congreso Nacional Indígena y a trece años de la creación de cinco Caracoles por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el sureste mexicano.

Estas reflexiones se sitúan desde experiencias de pueblos en lucha como los zapatistas y sus aliados en México, a partir de revisiones teóricas del concepto de educación para la autonomía, con el análisis de datos cualitativos obtenidos en el acompañamiento directo a los sujetos, con métodos de observación participante negociados en asociación con autoridades legítimas de diversos pueblos involucrados en experiencias de democracia. Al buscar

investigar en colectivo para conocer y transformar (Olivera, 2015), la investigación-acción de corte anti-extractivista y colaborativa se erige cada vez más como condición para la obtención del consentimiento de los sujetos acerca de la indagación de prácticas cotidianas con la etnografía y las entrevistas a profundidad individuales y grupales. Se inserta a partir de trabajos solidarios con sujetos en cada zona multicultural con la presencia hoy de conflictos multidimensionales, a veces muy violentos, en contextos de guerra integral de desgaste, donde la educación representa un sector politizado de intervención idónea para las medidas contrainsurgentes y la criminalización de las protestas.

A lo largo de cuatro partes, este capítulo propone escudriñar las lógicas sociales que cementan las bases medulares de las estrategias educativas para la defensa de los etnoterritorios y la conquista de espacios de autonomía política. En primera instancia, se expone un marco teórico-conceptual acerca del papel de la educación en los procesos de construcción de la autonomía como proyecto radical de democracia y libertad. En segundo lugar, se aprehende la noción de educación para la autonomía como vector del fortalecimiento de las capacidades de interaprendizaje, con la intención de inscribirlas en el marco de un contexto más profundo de luchas autonómicas como los proyectos de 'Educación verdadera' de los municipios zapatistas de Chiapas. En un tercer momento, se presenta una aproximación empírica y analítica a las capacidades y estrategias de educación para la autonomía y la defensa del territorio. Y antes de sugerir pistas finales de reflexión sobre la responsabilidad de los universitarios en este campo, se examinan tres iniciativas de educación popular planeadas por organizaciones independientes de pueblos originarios, en el contexto de la defensa de los bosques del pueblo purépecha de Cherán en Michoacán, de las tierras del pueblo chontal de la Sierra Sur de Oaxaca y del pueblo Zoque de Chiapas, así como sus redes de pertenencia y de solidaridad interfamiliar en las ciudades donde los indígenas migrantes están asentados y contribuyen a la economía nacional y de sus territorios.

1. La educación en el proyecto de autonomía y las aspiraciones de libertad

Como pensador de la democracia, pero también del conformismo, la resignación y el racismo en nuestras sociedades occidentales, Cornelius Castoriadis (1973) subraya que el proyecto de autonomía depende de la capacidad decisiva de los sujetos de superar sus propias dificultades, dado que “el único problema político es precisamente el siguiente: cómo los hombres pueden volverse capaces de resolver sus problemas por ellos mismos”. Considerando las apuestas de las luchas educativas de los sujetos por la autonomía radical, es decir, por autoinstituirse y regirse a partir de reglas propias, las estrategias autonómicas en la educación se plantean hacer de cada colectivo humano un ente crítico en busca de descolonización y emancipación, capaz de gobernarse y mandar obedeciendo, de acuerdo con un proyecto político autogenerado para la sustentabilidad y la interculturalidad. Se trata de luchas concretas contra la sumisión a instituciones sociales heterónomas, que imponen desde el exterior maneras alienantes de pensar y actuar, donde la escuela aparece como una institución importada y destructora de los saberes tradicionales ligados a prácticas culturales populares, aunado al racismo epistémico que penetra en los currículos. Entonces, el campo de la educación para la autonomía parece relevar una dinámica colectiva de acción político-cultural bajo la forma de espacios endógenos de decisión donde la institución escolar se vuelve objeto de una reapropiación colectiva. En esta lógica, el Estado neocolonial ya no tiene legitimidad para seleccionar al educador ni para decidir qué es apropiado o inapropiado enseñar y aprender.

La cuestión de la lucha por la educación para la autonomía forma parte de proyectos contrahegemónicos de resistencia a las lógicas de despojo territorial, con aspiraciones de democratización de las distintas escalas de las estructuras de gobierno. Considerando que la autonomía no aparece invariablemente donde la heteronomía retrocede (Castoriadis, 1997), las estrategias autonómicas de los pueblos indígenas ante la educación dependen mucho de sus

capacidades para movilizar, de manera pragmática, varias tipos de redes de alianzas y de recursos materiales y simbólicos tanto internos como externos a las propias organizaciones sociales que luchan por defender sus territorios. Como proceso de búsqueda de libertad, “la demoeleuthería no es algo exclusivo ni rígido, sino procesual y que combina otras dinámicas como esa democracia de los de abajo, esa búsqueda de la justicia, esa solidaridad con los que luchan por su liberación y por el respeto a la naturaleza” (Alonso Reynoso y Alonso Sánchez, 2015: 60). Al preguntarse cómo la educación para sostener la demoeleuthería puede contribuir y coadyuvar a la autoresolución de los problemas sociales que se imponen a las poblaciones originarias, debemos enfatizar la lógica del despliegue intersubjetivo de la institucionalización como proceso creador.

La democracia extendida al campo educativo es pensada así desde el principio de autoinstitución y regulación permanente de la autonomía de los individuos en la sociedad en un proceso recíproco. Castoriadis (2012) hace referencia al historiador griego Tucídides (“Hay que escoger, descansar o ser libre”) en referencia a Pericles dirigiéndose a los atenienses (“Si queréis ser libres, hay que trabajar”), quien ayuda, aún siglos después, a pensar en la complejidad de gozar de la libertad. Como parte substancial del proceso libertario, la construcción emancipadora de la educación para la autonomía requiere esfuerzos redoblados de cohesión militante que emanan de lógicas de compromisos y descompromisos individuales y colectivos. Ello significa que el nudo de la tensión entre el ejercicio de la actividad política y el gozo de las libertades tiende a tener implicaciones sobre el plano individual y a nivel colectivo, lo que explica que el proyecto de autonomía para Castoriadis pueda aparecer a la vez como un medio para alcanzar ciertos fines y, sobre todo, como una finalidad de la creación humana (Fabri, 2015: 174).

La democracia es difícil porque es libertad, y la libertad es difícil porque es la democracia [...]. Porque es muy fácil abandonarse; se ha dicho que el hombre es un animal perezoso. También en eso vuelvo a mis antepasados; hay una frase maravillosa de Tucídides: “Hay que escoger: descansar o ser libre”. Y creo que fue Pericles quien les

dijo a los atenienses lo siguiente: "Si queréis ser libres, hay que trabajar". Podéis descansar. Podéis sentaros delante de la tele. Pero no sois libres cuando estáis delante de la tele. Os creéis libres zapeando como imbéciles, pero no sois libres; eso es una falsa libertad. La libertad no es solamente el asno de Buridan que escoge entre dos montones de heno. La libertad es la actividad. Y es una actividad que al mismo tiempo se autolimita, es decir: sabe que puede hacerlo todo pero que no debe hacerlo todo. Ése es el gran problema, para mí, de la democracia y del individualismo (Castoriadis, 2002: 33-34).

En este sentido, se remarca aquí el ejercicio arriesgado e incierto de la voluntad de gozar de los alcances de la autonomía, lo cual implica un alto sentido de responsabilidad individual y colectiva. Antes de que se pudiera hablar de una auténtica actividad educadora en el plano político, Castoriadis (2002: 25) reconoce que el punto capital es que la principal educación a la política pasa por la participación activa en los asuntos públicos, lo cual implica una transformación de las instituciones que incite a esa participación y la vuelva posible, mientras que las instituciones actuales repelen, alejan y disuaden de participar en la esfera pública.

Pero eso no basta. Es necesario que las gentes sean educadas, y sean educadas para el gobierno de la sociedad. Es necesario que sean educadas en la cosa pública. [...] Por tanto la educación debería estar mucho más orientada hacia la cosa común. Habría que hacer comprender los mecanismos de la economía, los mecanismos de la sociedad, de la política, etc. Ni siquiera se es capaz de enseñar la historia. La historia, tal como se enseña a los niños, les aburre, cuando podría apasionarles. Había que enseñar una auténtica anatomía de la sociedad contemporánea: cómo es, cómo funciona (Castoriadis, 2002: 25-26).

El primer objetivo de una política de la autonomía sería coadyuvar a la colectividad a crear instituciones cuya interiorización por los individuos no limite sino amplíe su capacidad de devenir autónomos (Castoriadis, 1997). La autonomía es vista a la vez como liberación de la imaginación creativa y como autolimitación asumida, como, por ejemplo, en el manejo de los recursos materiales

y simbólicos que están en juego en un campo de lucha. Sin bien dicha autolimitación, consciente o no, presupone un sentido de la voluntad de vivir juntos, también va reflejando dificultades y precariedades, como a nivel de lo pedagógico y lo didáctico. Por ello, la autonomía política en educación no desemboca necesariamente en una pedagogía antiautoritaria o antidiscriminadora, es decir, más horizontal en las múltiples relaciones entre maestro y alumno, ya que en estas interacciones se puede reproducir la imposición de violencias físicas y simbólicas que pueden adquirir caracteres de aceptabilidad desde la perspectiva de los sujetos que han internalizado los efectos de las humillaciones y los desprecios ligados a estereotipos denigrantes.

Sin embargo, una sociedad autónoma debe acordar un papel central a “una educación no mutilante, una verdadera paideia” (Castoriadis, 1997) que solo se puede definir a partir de la situación concreta en la cual se ubica, provocando que la autonomía radical se desarrolle a través de su ejercicio efectivo (Latouche, 2014). En relación con la institución particular que representa la escuela, Castoriadis invita a rechazar todo proceso de educación que no apunta a desarrollar al máximo la actividad intelectual de alumnos quienes se preguntan legítimamente por qué deben estudiar determinados contenidos curriculares que les parecen impuestos. Debido a que el objetivo de la política no sea la felicidad sino la libertad según Castoriadis, el trabajo docente en el proyecto de autonomía, debe inspirar a los niños el amor por lo que aprenden y por el hecho de aprender, más que por la posesión del saber (Cau-mières, 2007: 111-112).

Si trasladamos y efectuamos un vaivén entre este marco teórico y la práctica de lucha educativa de pueblos latinoamericanos, las aspiraciones intersubjetivas de construcción de un horizonte libertario pasan por vencer los temores ligados a los riesgos del combate por ser libres, por ser autónomos, sin fatigarse, ni descansar. Las luchas por la dignidad indígena se han cristalizado en el campo educativo como vectores y reflectores de los movimientos sociales, como construcción de una educación autónoma capaz de

potencializar una convivencia humana que rebasa la dicotomía de la unicidad y la diversidad de las singularidades socioculturales, hacia la auto-construcción de un nuevo “mundo donde quepan muchos mundos” según la fórmula zapatista.

Al aspirar a aprender a “ser libres”, ¿qué sentido dan los sujetos a sus acciones de transformación social autogenerada? Desde las prácticas zapatistas de Chiapas y aliados del sur al norte de México, “no descansar” puede tender a resignificar y redimensionar las prácticas de asamblea y prácticas de responsabilidad en la gestión comunitaria, con una diversidad de cargos educativos revocables, intercambiables y flexibles, que no tienen siempre una duración fija a pesar de una alta rotación en algunas comunidades: pues no son profesionales de la educación pero a menudo laboran “hasta que el cuerpo aguante”. Es resultante de prácticas de militancia, de dedicación plena al servicio educativo, de entrega de sí mismo que puede representar un fuerte sacrificio personal y familiar “para el servicio al pueblo”. Probablemente mucho más de mil educadores comunitarios han sido designados y formados por varios cientos de comunidades autónomas, donde varias decenas de miles de niños de las familias campesinas mayas han sido escolarizados en dos décadas, sin reconocimiento legal, pero con una extensa legitimidad comunal.

2. La educación para la autonomía como capacidad de aprender para ser autónomos

Ante el avance de la insignificancia, es decir, de la pérdida de lo que tiene sentido en las comunidades humanas (Castoriadis, 2007), ¿qué es lo que está en juego en las arenas sociopolíticas, organizativas, y cómo los sujetos se responsabilizan ante ello para desarrollar una educación pertinente desde la perspectiva de la diversidad de las comunidades humanas? Se trata entonces de escudriñar los contornos de una educación contra-hegemónica que facilite la generación de estrategias, conocimientos y valores para ser autónomos, para generar nuevos márgenes de autonomía ante culturas dominantes individualistas y el capitalismo en su fase neoliberal actual.

El significado que cobra la educación para la autonomía se construye a través del control del territorio y no realmente como una mera declaración propagandística con fines de reafirmar un sentido de pertenencia sociocultural y política. La autonomía, por lo tanto, se define como un proceso de construcción asumido ante el Estado como una conquista puesta en práctica (Zibechi, 2007) ante los riesgos y los efectos de la devastación ambiental, el lingüicidio y el racismo epistémico. Lógicamente, los proyectos autonómicos aparecen como legítimos desde el punto de vista de los protagonistas que los constituyen, consolidan y evalúan. Esta legitimidad se inscribe en el marco tenso de la conflictividad con el poder, suscitando, por ejemplo, que las escuelas zapatistas se vuelvan espacios de lucha prefigurativa por la implementación de los derechos autonómicos, a raíz de la construcción de subjetividades e identidades colectivas en resistencia frente a las condiciones planteadas por la guerra contrainsurgente que busca restar legitimidad y desgastar el apoyo campesino indígena a la causa rebelde (Stahler-Sholk, 2014; Baronnet, 2013).

El principal vocero del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el Subcomandante Insurgente Moisés ha valorado públicamente, en varias ocasiones, el esfuerzo de miles de familias indígenas zapatistas por construir y mantener amplias redes regionales de escuelas comunitarias, en las cuales los procesos curriculares se conforman a partir de las prioridades educativas en términos de necesidades de aprendizaje que determinan las instancias indígenas de gobierno comunal. Las estrategias educativas para la autonomía política parten del rechazo frontal a la incapacidad de la oferta escolar del “mal gobierno” (*chopol ajwalil*) para brindar un servicio aceptable.

Algunos hacen como que escriben mucho, porque no aprendieron nada en la secretaría de educación pública, solo se colocaron lapiceros en el bolsillo de la camisa ahí aprendieron eso. Pero nosotros escribimos con el ejemplo y la práctica de nuestras compañeras y compañeros, claro ya saben escribir ahora porque ya construyeron sus escuelas autónomas. Por eso, claro les decimos que no es problema si sabemos o no sabemos escribir español, si sabemos o no sabemos leer español, si sabemos

mucho o poco el español, porque se busca cómo y se echa a andar el pensamiento y la práctica, y así va mejorando y corrigiendo. (SCI Moisés, 2014)

Por su parte, en su última declaración en la noche del 24 al 25 de mayo de 2014 en La Realidad, el Subcomandante Insurgente Marcos resumió de la siguiente manera veinte años de construcción autonómica por parte de nuevos municipios creados meses después del levantamiento armado:

Y en lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo. En lugar de construir cuarteles, mejorar nuestro armamento, levantar muros y trincheras, se levantaron escuelas, se construyeron hospitales y centros de salud, mejoramos nuestras condiciones de vida. (SCI Marcos, 2014)

Dichas “bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo” adquieren sentido desde las luchas cotidianas para autoresolver un sinnúmero de necesidades materiales y simbólicas. En este combate de cada instante, el interaprendizaje ocupa un lugar central en el horizonte de la defensa de los intereses colectivos bajo el principio político de “los comunes” (Laval y Dardot, 2015). Se cristaliza en la proyección de un sujeto colectivo quien se identifica con el territorio originario (lumaltik) y produce nuevos conocimientos y conceptos. Es el caso de la noción zapatista de ‘educación verdadera’ que emerge de las palabras y reflexiones comunitarias, es decir donde todos los sujetos educativos, en colectivo, deben “comenzar a aprender con los niños, mujeres, hombres y ancianos para que así vamos a lograr nuestra lucha”, como lo indica el proyecto educativo plasmado por escrito en tseltal y en castilla en 2001 por el Consejo del Municipio Autónomo en Rebeldía “Ricardo Flores Magón” en las cañadas de la Selva Lacandona. En cierto sentido, la enseñanza impartida por jóvenes educadores comunitarios denominados “promotores y promotoras de educación autónoma” (*nopteswanej* o *promotoretik* en

tselta) está orientada hacia fines prácticos bien marcados y socialmente útiles. La demanda educativa está encaminada a “enseñarnos a resolver el problema del pueblo”, “a saber siempre para qué sirven las cosas que vemos y así vamos a hacer nuestro propio camino para resolver nuestras demandas” (Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón, 2001). Los principios pedagógicos expresan asimismo que “la escuela es la comunidad porque nos educa desde pequeños”.

El libro es la comunidad, es su historia y otras experiencias que sabe la comunidad, pero a cada quien le ha tocado guardar una verdad que es de todos y ya es el tiempo de empezar a compartirlas de forma colectiva, porque la educación es para informar y hacer el trabajo, para pensar en resolver los problemas de la comunidad y así se quedaría como escuela la comunidad porque todo el aprendizaje fue colectivo (Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón, 2001).

Las intenciones curriculares de una educación para la autonomía y la defensa del territorio pretenden fomentar de manera responsable el aprendizaje de valores y conocimientos significativos. El objetivo de la educación zapatista “es que todos aprendan y entiendan la situación en que vivimos”, “a defendernos con dignidad”, “aprender a resolver la necesidad de nuestros pueblos”, “el respeto a nuestra cultura”, “a nuestra madre naturaleza” en palabras del Comandante Zebedeo en el II Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo (julio de 2007). La enseñanza de las historias regionales en cada contexto de lucha contra el despojo territorial se vuelve un tema crucial a nivel curricular, para la adquisición de conocimientos críticos en torno a las relaciones de dominación económica, social y cultural, pero también acerca de la trayectoria de las luchas de resistencia política y artística en las memorias colectivas e intersubjetivas, como lo ilustran las siguientes palabras de un educador zapatista.

En Historias, se enfoca a la historia de la comunidad y el promotor se apoya con herramientas, a través de la plática que hacen los abuelos cuentan las historias de la comunidad, se investiga, se escribe, se dibuja, se canta, se baila, pues la historia que estudian los niños dentro del

salón y así van aprendiendo la historia de la lucha zapatista, de la lucha de las comunidades, de la lucha de nuestro estado y de la lucha de nuestro país. (Cristóbal, representante del Caracol de Roberto Barrios en el I Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, diciembre de 2006)

Desde esta perspectiva pedagógica integral, el fortalecimiento de habilidades y de valores de trabajo cooperativo, horizontalidad y compañerismo se considera crucial a la hora de la formación político-cultural de nuevas generaciones zapatistas como las que nacieron en las tres últimas décadas. Desarrollar la capacidad de “aprender a ser autónomo” se vuelve una estrategia capital para poder actuar con sentido de responsabilidad ante la espoliación de los recursos materiales y cognitivos del territorio de pertenencia comunal.

3. Capacidades y estrategias autonómicas en la educación para la defensa del territorio

“Bienvenidos a este rincón del mundo donde todos somos iguales porque somos diferentes”, plantearon los zapatistas por la voz de la mayor Ana María en la inauguración del Encuentro contra el Neoliberalismo y por la Humanidad (julio 1996). Hablando ahora por sí solas, sin la necesidad de “ser habladas”, las palabras zapatistas vuelven las diferencias de culturas más visibles y aprehensibles, sin nunca naturalizarlas, esencializarlas o racializarlas como desigualdades estructurales, tal como lo muestran los cuadernos de textos y los documentales que sirvieron como apoyos pedagógicos en el curso de primer grado La libertad según l@s zapatistas (2013). En efecto, la “Escuelita Libertaria” (Alonso Reynoso y Alonso Sánchez, 2015) representa la demostración implacable que sin intermediarios profesionales en la comunicación docente los aprendizajes se pueden construir al “caminar preguntando”, para así comentar y examinar los avances y limitantes en la construcción de experiencias de “gobierno autónomo”. La Escuelita, en este sentido, “ha sido un lugar para aprender, discutir, escuchar y difundir esa luz de que la

gente puede organizarse y decidir cómo quiere gobernarse" (Ibíd.: 367), y también ha representado un ejercicio de interaprendizaje para repensar cómo es que la igualdad y la unidad del género humano deberían definirse no tanto a causa, sino a pesar de las profundas diferencias con las cuales los individuos y pueblos están igualmente dotados. Es paradójico porque reivindica la consciencia de una igualdad y una unidad pensadas y vividas a partir de diferencias y sobre la base de su reconocimiento pleno (Baschet, 2004: 134). La conjunción necesaria y difícil de la unidad y la pluralidad se expresa en la aspiración zapatista a "construir un mundo donde quepan muchos mundos", donde la multiplicidad de los mundos no está dada por sí misma sino que se articula a la unidad de un mundo común, organizado de manera a respetar y a permitir su multiplicidad constitutiva (Ibíd.: 135).

Considerando la diversidad de contextos de lucha indígena por la defensa del territorio, podemos interrogar en qué medida es factible un giro político-epistémico ante la subyugación de los saberes originarios, desde una política educativa descentralizada y autónoma, multiforme, cuando la impulsa un movimiento social tenaz como el zapatismo. A la imagen de los movimientos contemporáneos que exaltan los principios éticos de solidaridad y de unidad, las organizaciones independientes de pueblos originarios se inclinan a combatir la monopolización del poder de decisión por grupos caciquiles y tienden a favorecer la participación directa en la deliberación, la toma de decisión y la acción política. Lo político se traduce en lo cotidiano, en un pragmatismo que permite generar estrategias de lucha y sobrevivencia en comunidades que formalizan alianzas para fortalecer sus proyectos autonómicos. En otras palabras, lo político está en el corazón del entrelazamiento de vínculos sociales, estructurantes, sin la necesidad de un cuerpo de profesionales de la política. A contracorriente del orden dominante y a lo largo del camino de la resistencia, las bases zapatistas parecen poner en práctica y valorizar conocimientos y saberes que ayuden a fortalecer la construcción de sujetos militantes de una organización política-armada; esto es como "autónomos", como indígenas

campesinos y mexicanos, a partir de sentidos de pertenencia social que pueden apreciarse en los símbolos con los que se manifiestan, en el himno y corridos neozapatistas, las banderas mexicana y rojinegra que enarbolan, en sus usos y costumbres comunales en permanente renovación.

Cuando las lógicas de pertenencia a determinada organización política se entremezclan con el reto de la cohesión militante que se mantiene a raíz del control territorial y el usufructo de tierras, lo que aparece en juego en las disputas y conflictos en torno a la construcción de una educación propiamente orientada hacia la defensa del territorio es el poder de decidir y administrar las territorialidades, es decir, aprender a hacerlo en, desde y para lo común (Komon). En Chiapas, las comunidades que sostienen al movimiento se autoreconocen e identifican como comunidades autónomas, quienes se encargan de conducir proyectos municipales de "educación verdadera" que contribuyen a enorgullecer a los sujetos con sentidos de pertenencia zapatista, maya y campesina que se ven reflejados en las propias pedagogías elaboradas y puestas en práctica. Para el aprovechamiento de conocimientos, valores y otros recursos simbólicos propios, desde los sentidos de pertenencia político-cultural en la arena educativa, la asamblea comunal y las instancias internas de deliberación en las comunidades autónomas delegan y controlan las atribuciones asumidas por el educador a partir de un cargo resignificado y adquirido con base en el reconocimiento consensuado de su capacidad, prestigio y trayectoria personal en la vida política cotidiana local (Baronnet, 2013). El trabajo docente no solo se legitima por la mera disponibilidad y entrega militante a favor del proyecto político comunal, sino que también recibe el reconocimiento social de los propios "autónomos" y las autoridades municipales y regionales.

De manera global, la escuela ha tenido como función, según Bourdieu (1967), consagrar la "distinción" de las clases cultivadas, porque opone una "cultura sabia" vehiculada por la escuela a una "cultura popular" de los que son excluidos de ella, considerando que estos dos esquemas de percepción, de lenguaje, de pensamiento y

de aprendizaje distinguen a quienes los reciben del resto de la sociedad. Los modos endógenos de legitimación de la cultura popular por medio de la escuela son desafíos para los proyectos de educación de niños y adultos que participan en los movimientos sociales de los pueblos originarios. Se cuestiona su eficacia y capacidad de revitalizar las lenguas y dignificar las identidades, así como asegurar la formación de cuadros políticos y activistas culturales con "habitus rebelde" quienes se oponen a las lógicas de descampesinización provocadas por la escuela y que desestructuran la ruralidad (Gómez Lara, 2013), pero que generan compromisos de consciencia para mejorar las condiciones de existencia.

Las estrategias de educación propia, vistas como "autodefensa del autogobierno", remiten a una adhesión creciente en grupos militantes aliados en las regiones mexicanas, cercanos al Congreso Nacional Indígena, que tratan de impulsar procesos de educación "muy otra". Muchas veces, ella está vista desde fuera como "menos inteligente", "más baja" porque estas escuelas independientes no las legitima el Estado, ni una empresa ni una organización civil, sino las concibe "el pueblo" desde la comunalidad, es decir, los sentidos que impregnan la organización sociopolítica de la comunidad organizada. ¿No es legítimo pensar que los pueblos originarios son efectivamente capaces de trazar y manejar su propia educación para la interculturalidad y la sustentabilidad? ¿Por qué no lo serían si disponen de capacidades y medios, así como del interés y la voluntad de aprovechar oportunidades de una mayor autonomía? Al preguntarse por qué determinados grupos sociales vulnerados se ven negados de la capacidad de gobernarse, cabe reflexionar si la vida política en la era del multiculturalismo neoliberal no apunta precisamente a desaprenderles a gobernarse. Esta contra-educación política busca persuadir a los pueblos de que recurran a expertos a los cuales deben confiar sus propios asuntos. Aun cuando los sujetos deberían habituarse a toda suerte de responsabilidades y a tomar iniciativas, tienden a acostumbrarse a seguir o a votar por opciones que otros les presentan (Castoriadis, 2002).

Además, en la toma directa de decisiones en materia de contenidos y métodos, planeación curricular y evaluación, los sujetos autonómicos tienen la oportunidad de optimizar la vitalidad de las instituciones comunitarias y los lazos de solidaridad existentes, para concebir y reforzar formas de trabajo escolar y pedagógico. Se puede entonces reconsiderar las demandas de descolonizar la producción y circulación de conocimientos diferenciados, a la luz de los alcances y límites de los diálogos de saberes en las prácticas de enseñanza, ya que una educación para la democracia comunitaria consiste en sentar las bases para reaprender continuamente a construir autonomías a nivel colectivo desde las intersubjetividades y las memorias sociohistóricas. Ante el desprecio hacia los conocimientos propios, las tareas estratégicas de los proyectos educativos alternativos contribuyen a eliminar los efectos de la colonización del imaginario y la internalización de la dominación cultural. Esta transformación limita por ende las expresiones de racismo y la incorporación de la creencia en una supuesta incapacidad de los pueblos y sus representantes para cumplir con las tareas de docencia y de gestión regular de las escuelas, pero también con llevar a cabo iniciativas de educación popular en sus propios territorios.

Es, en efecto, mediante estrategias internas de educación formal, popular y política que los activistas de los pueblos originarios tienden a instituir proyectos originales que están dirigidos a fomentar diferentes procesos de interaprendizaje acerca de la realidad de la exploración y explotación de minería e hidrocarburos (fracking), como, por ejemplo, los pueblos totonacos y nahuas que confluyen en el Consejo Tiyat Tlali en la Sierra Norte de Puebla. Ellos conocen problemas similares a los pueblos popolucas, nahuas y totonacos de Veracruz, donde además proliferan grupos delincuentes que asolan las comunidades. En estas regiones vulneradas, las redes de organizaciones independientes "en defensa de la vida" establecen entre ellas diversas alianzas y dispositivos pedagógicos para proponer una multiplicidad de cursos, talleres, jornadas de estudio, foros y plataformas para el aprendizaje mutuo, e incluso planes curriculares de escuelas alternativas, como la Preparatoria Comunitaria José

Martí, en San Francisco Ixhuatán, en la región del Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, donde militantes de pueblos *ikoots* (huaves) y *binnizá* (zapotecos) convergen en un frente común contra mineras y eólicas.

4. Las apuestas indígenas para la educación popular comunitaria y descolonizante

Las demandas territoriales y culturales de los pueblos originarios se han manifestado recientemente en reuniones regionales del Congreso Nacional Indígena y en eventos nacionales como la Cátedra Tata don Juan Chávez Alonso (agosto 2013), la Compartición CNI-EZLN (agosto 2014) y el Festival Mundial de las Resistencias y las Rebeldías contra el Capitalismo (diciembre 2014). Las reivindicaciones formuladas están prefigurando el umbral de nuevas expresiones comunitarias de educación política que han tenido ecos y resonancias en las organizaciones indígenas independientes a la hora de pronunciarse a favor de un Concejo Indígena de Gobierno que postule a una candidata presidencial para los comicios del año 2018.

En el caso del municipio de Cherán en Michoacán, no todo lo relacionado a la educación para la defensa de los bosques del territorio ancestral se aprende en la escuela, sino que procede también de la participación infantil y juvenil en las actividades relacionadas con la familia y los vecinos en las asambleas barriales y las “fogatas” en la calle. No son pocos los pueblos como los de la Meseta Purépecha que desde luego se dieron cuenta que la educación llamada indígena, urbana o rural contribuye al desplazamiento de las lenguas y los saberes propios. Al respecto, el Plan de Desarrollo Municipal señala desde 2012 que la pérdida de la lengua “no ha sido remediado con la llegada de las escuelas bilingües, sino que al contrario, a mayor cantidad de escuelas bilingües, mayor el índice de pérdida de la lengua originaria”. Ante el reto actual de reforestación posterior a la depredación ilegal de los bosques y su impunidad, las aspiraciones de renovación de la educación de la niñez han incrementado después del “levantamiento contra los malos” de

abril 2011. Nuevas estrategias de educación popular, Comunitaria y descolonizante están coadyuvando a la defensa forestal y el mantenimiento de la seguridad por medio de la Ronda Comunitaria.

A la pregunta “la educación: ¿para qué?”, existe claridad en respuestas de pueblos como Cherán que se levantaron en defensa de sus bienes comunes, de sus tierras, selvas y ríos. Convergen tres ámbitos de interaprendizajes que dan sentidos a la educación formal y popular. Primero, se pretende revalorizar determinados conocimientos y valores propios, que fueron ignorados y despreciados por la escuela oficial. Segundo, se anhela revitalizar las lenguas originarias, que han sido casi erradicadas por completo en muchos pueblos como Cherán. Tercero, se aspira a la generalización de la educación ambiental, para aprender a conocer y proteger mejor los recursos naturales. Se trata así de reinventar pedagogías pertinentes que sirven para la autodefensa comunal del territorio. Como representante del Concejo Mayor, Pedro Chávez afirma que la intención es realzar distintos valores primordiales como la “cooperatividad”, o sentido práctico de cooperación mutua (*Jarhojperakua*), que dignifican a Cherán, lo cual es “algo muy valioso que tal vez no se aprende en la escuela sino en la vida, en la lucha” (entrevista 15 de abril 2016).

Una vez que esté deliberada la cuestión del “para qué” de otra educación comunitaria, los pueblos acostumbran redactar al calor de la lucha sus propios manifiestos pedagógicos, principios educativos. Después de concertaciones internas y externas, hace tres años que en Cherán se presentó el valioso Proyecto Educativo de Cherán K’eri, el cual expresa que es “una herramienta que permita trabajar los saberes comunitarios y la lengua indígena locales de manera paralela con los contenidos curriculares de los planes educativos nacionales” (ver Colín Huizar, 2014). Sin embargo, la mención “de manera paralela” significa que es difícil lograr la articulación entre un proyecto propio y los planes nacionales de estudio en el espacio escolar, con los mismos educadores formados de manera desigual. Entonces, los retos de esta educación purépecha consisten en propiciar nuevas formas de educación, dentro y fuera de las escuelas,

para que las luchas encaminadas se prolonguen, se enriquezcan y sigan más vivas y creativas.

La apuesta por la educación popular en el ámbito comunitario corresponde a una profusión de colectivos que asocian jóvenes y adultos en numerosos recorridos y reconocimientos del territorio boscoso, a partir de la producción y difusión de investigaciones originales que están llevadas a cabo por actores comunitarios y que son presentadas públicamente como tesis o libros en la plaza central o en la casa comunal. Por ejemplo, el Colectivo Espacio para la Cultura Ambiental A.C. implementó en 2012 el taller Conociendo y Reconociendo Nuestro Territorio con los objetivos de contribuir a la formación de jóvenes promotores comunitarios y fomentar el diálogo a través de experiencias, saberes y prácticas entre ancianos, adultos, jóvenes y niños de Cherán (Colectivo Angátapu, 2013). Con el apoyo de la Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural (Conacyt), este taller artístico y cultural desembocó en un libro con ilustraciones y ejercicios para niños de la localidad, basado en la indagación de conocimientos y narrativas locales acerca del ecosistema.

Otros pueblos organizados de manera independiente a los partidos políticos —y quienes como Cherán participan en el CNI— han sabido aprovechar las redes de alianzas con actores solidarios y la diáspora neourbana de intelectuales y profesionistas originarios de las comunidades rurales. Es el caso también de iniciativas recientes de agrupaciones de jóvenes formados en universidades públicas en ciencias, artes y humanidades y que se desempeñan como artífices de proyectos de educación popular y comunitaria orientados a la defensa colectiva de los territorios amenazados.

Cabe resaltar un carácter adicional de las estrategias de educación popular antes de desarrollar brevemente dos ejemplos, por un lado, la Escuela Agraria Chontal de Oaxaca y, por otro lado, el Centro de Lengua y Cultura Zoque en Chiapas, que luchan respectivamente contra la minería a cielo abierto y la perforación de pozos petroleros. De acuerdo con la propuesta de Alfonso Torres Carrillo (2013: 220), la potenciación de la capacidad de agencia de sujetos unidos en torno a factores territoriales implica

que pretenden “impulsar proyectos o acciones de promoción, participación o educación comunitarias”, por lo que requieren incorporar dispositivos que generen y alimenten “vínculos, subjetividades y valores comunitarios”, tales como la producción de narrativas y símbolos identitarios, los encuentros conmemorativos y celebrativos, el fomento de redes y prácticas vinculantes, la reflexión conjunta sobre lo que significa ser y estar en común”, pero también sobre los factores y actores que atentan contra dichos vínculos y valores colectivos, así como la formación en torno a las tradiciones e ideales comunitarios.

La generación de lazos de cohesión social, pertenencia cultural e intersubjetividad se concretan en el caso de la lucha del pueblo chontal de Oaxaca, en las acciones educativas críticas acerca de las concesiones mineras y en las reflexiones colectivas sobre la concepción del territorio desde la perspectiva comunitaria. Cuenta con el apoyo de Tequio Jurídico A.C., creado en 1997, que incluye asesorías de juristas y profesionales indígenas que acompañan a procesos organizados de comunidades chontales, zapotecas y mixes de San Carlos Yautepec. Se editaron en noviembre de 2015 cientos de folletos informativos titulados *Concesiones mineras en territorio del pueblo chontal* (32 págs.) que abordan las etapas de la minería y sugerencias para la protección del territorio, gracias a recursos de Oxfam México A.C. y de la Fundación Rosa Luxemburg. Cabe mencionar que en junio de 2016 se reeditó el folleto original de 2009 *El PROCEDE en las comunidades indígenas no procede* (49 págs.) que comparte un análisis jurídico de los impactos del programa de certificación de parcelas, a raíz de los lineamientos actuales del Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios. Apostándole a la educación popular y comunitaria, el Comisariado de Bienes Comunales de San Miguel Chongos y Tequio Jurídico A.C. han ofrecido en 2014 el Módulo de la Escuela Agraria para la Defensa del Territorio en el municipio San Carlos Yautepec. Dicha Escuela Agraria sigue promoviendo acciones de toma de conciencia territorial y de organización comunal en la sierra del oeste del Istmo de Tehuantepec.

El fomento de la defensa del territorio mediante redes vinculantes, conocimientos y valores comunitarios también forma parte del trabajo militante de jóvenes intelectuales, artistas y poetas del pueblo zoque de Chiapas cuya diáspora se diseminó lejos de las faldas del volcán *Tzitzunhkotzäjik* (Chichonal) después de la erupción de 1982 que marcó un quiebre trágico en la historia zoque (Dominguez, 2013: 157). Siendo partícipes del CNJ en octubre 2016, los jóvenes universitarios y profesionales del Centro de Lengua y Cultura Zoque A.C. (*Ore'is Tyäjik*) denuncian simulacros de consultas a pueblos de los municipios Francisco León, Ixtacomitán y Pichucalco, con la finalidad de obtener su autorización para perforar doce pozos de los cuales se ambiciona extraer gas y aceite. Como parte de su estrategia de educación política y comunitaria, los activistas zoques publican desde hace dos años la revista bimestral y bilingüe *Ore* sobre la memoria, el presente y el devenir de la cultura zoque. Son muy activos en las redes sociales, los seminarios académicos, las exposiciones artísticas y literarias, pero también en el trabajo de vinculación estrecha que vincula generaciones y talentos nuevos que no buscan colocarse en los círculos intelectuales sino abrirse al mundo para expresar "lo que somos, de dónde venimos y cómo pensamos en el nuevo siglo, es decir, las nuevas maneras de asumirse como zoque" como lo plantea un editorial reciente de la revista *Ore* (Año II).

Estas diferentes expresiones indígenas de educación popular son el producto de sujetos autonómicos que aspiran a ser gente ordinaria y que reactivan los intersticios que desocupa el Estado. Están construyendo espacios de democracia desde los márgenes del sistema hegemónico, es decir, cuando los participantes son libres de una autoridad omnipresente y preexistente, procedente de tradiciones ajenas e impuestas para regular sus asuntos comunes (Graeber, 2013), pero que sostienen, como los pueblos Miao y Kachin de las colinas de Asia del Sureste, experiencias históricas de construcción de autonomía política, extendida en el espacio y persistente en el tiempo al punto de ser capaz de resistir hasta recientemente a la modernidad capitalista (Scott, 2009). Además, las prácticas del zapatismo recuerdan la vigencia del pensamiento de autores como

Castoriadis en torno a la construcción del concepto de autonomía (Camacho, 2014; Alonso y Sandoval, 2015), debido a que enfatizan el lugar trascendental que la educación posee en la sociedad autónoma, subrayando la capacidad de aprender a ser libre, es decir, de ir formándose a través de situaciones de ejercicio efectivo de la democracia radical.

Conclusión: La educación para la defensa del territorio como responsabilidad social de los universitarios

En suma, al calor de las luchas indígenas contemporáneas en México, van emergiendo proyectos endógenos de educación para la autonomía y la defensa del territorio que no solo se valen de estrategias de acomodación y flexibilización de la escuela como en el movimiento indígena en Ecuador (González Terreros, 2011), es decir, procesos de apropiación social y étnica de la escuela que la transforman en profundidad. En efecto, los pueblos plantean ahora modos y estrategias de educación popular y comunitaria que rebasan los límites del espacio y el tiempo escolar. De ahí, el sistema de educación formal se encuentra desbordado a raíz de las estrategias de rechazo frontal de los pueblos indígenas a la declinación local de un modelo educativo impuesto y visto como inaceptable, inaccesible, injusto e inequitativo. Dentro como fuera de la educación formal, existe una multitud de educadores bilingües inconformes y creativos, quienes a menudo se desempeñan a la vez como activistas culturales en los escenarios extraescolares, donde se dignifican saberes populares y se experimentan dispositivos pedagógicos innovadores.

La responsabilidad social de los universitarios, como agentes de formación de trabajadores intelectuales en formación, supone considerar el adeudo histórico hacia los pueblos originarios a raíz de la colonialidad y el racismo institucional. Implica también tomar en consideración que le toca a la sociedad entera encarar la complejidad de los desafíos de la construcción de una educación para la autonomía y la defensa del territorio. La historia de las pedagogías críticas nos recuerda que el profesor "revolucionario" no es aquel

que habla de revolución, aunque él no se lo prohíba a sí mismo, sino quien tiene el papel de analizar las condiciones objetivas (culturales, institucionales, didácticas, etc.) que limitan su subjetivación a través de su papel emancipador en el aula (Chambat, 2015: 27). Este rol se mide en términos de la eficacia de la lucha contra las desigualdades, observando que los aprendizajes cooperativos y la ayuda mutua en grupos contribuyen a minar los valores de éxito individual, competencia y sumisión en la escuela (Ibíd.: 29). En este sentido, los universitarios tenemos la responsabilidad social de colocar en la agenda académica nuevas investigaciones transdisciplinarias que permitan a los pueblos de México gozar de intercambios de aprendizajes, a través de actividades de vinculación comunitaria por parte de colectivos de trabajo autónomo en las facultades y centros científicos de educación superior.

La capacidad de un movimiento social para defender y reconquistar derechos territoriales involucra la formación de cuadros políticos y bases sociales mediante encuentros sucesivos a diferentes escalas, a través de la generación de metodologías inductivas, de dinámicas de educación popular y de mallas curriculares inspiradas, por ejemplo, en la 'pedagogía de la Madre Tierra' como sostiene la Escuela de Gobierno y Administración de los Pueblos Indígenas de Antioquia en Colombia (Consejo de Gobierno Indígena, 2009). Sin descansar en su aspiración de libertad, los educadores del Movimiento de los Trabajadores Sem Terra de Brasil, como en el zapatismo en México, están diseñando y aplicando planes regionales de educación crítica en la ruralidad ('pedagogía de la Tierra') como acción contrahegemónica que fortalece los valores éticos heredados de la matriz epistémica de los sujetos y de la sistematización y articulación de conceptos forjados en la resistencia (Pinheiro, 2015), los cuales irrumpen en la construcción de las consciencias y las pertenencias socioculturales y políticas.

Cuando se examina el lugar crucial que ocupa la educación en las aspiraciones libertarias de los pueblos originarios, se evidencia la hipótesis según la cual "la demoeleuthería podría ser una pista de búsqueda en el sentido de cómo poder zafarse de los

imperativos de explotación, dominación y destrucción de nuestro medio vital, y ensayar caminos alternos para conseguir convivencias que salvaguarden la naturaleza y lo humano” (Alonso Reynoso y Alonso Sánchez, 2016: 285). En esta busca de libertad desde abajo, los zapatistas “deciden libremente cómo ensayar, equivocarse y corregir”, es decir, cómo “inventar y desarrollar sus iniciativas, hacer su economía autónoma comunitaria, nombrar a sus autoridades, vigilarlas y cambiarlas si es el caso, crear, recrear y cuidar su cultura, impulsar su propia salud y educación (Ibíd.: 298). Entre los retos a los intelectuales y los educadores radicales que se forman en universidades y movimientos sociales e indígenas de inspiración socialista en América Latina (ver Motta y Cole, 2014), cabe recalcar la necesidad de estrechar las relaciones de interaprendizaje entre sujetos de distintos horizontes, a sabiendas que la iniciativa dialógica no recae en la responsabilidad de los pueblos, sino en la de los propios estudiosos de las educaciones en movimientos. A manera de orillarnos a las prioridades sociales que acostumbran soslayar los académicos, el Subcomandante Moisés interpela a los intelectuales de la siguiente forma (“No es decisión de una persona”, 11-11-2016):

¿Cómo es que no se dan cuenta de que los pensamientos de los capitalistas cambian en su modo de explotar, de robar, de reprimir, de despreciar?

Salgan de sus cuartos, levanten de su silla, caminen, levanten sus cabezas, busquen sus anteojos para ver más lejos y para mirar bien.

Ahora ponte a imaginar muchas cosas con todas las combinaciones que alcanzaste a ver, y así verás que te van a salir otras ideas y no repetir lo mismo de siempre.

Ya si no alcanzaste a ver nada, es que ya están echados a perder tus ojos.

Bibliografía

Alonso Reynoso, Carlos y Jorge Alonso Sánchez (2015). *En busca de la libertad de los de abajo la demoeleuthería*, México, Universidad de Guadalajara.

- Alonso Reynoso, Carlos y Jorge Alonso Sánchez (2016). "Profundizaciones en torno a la demoeleuthería", en Carmen García Aguilar, Jesús Solís Cruz y Pablo Uc (coords.), *Democracias posibles: crisis y resignificación*, Sur de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH-CESMECA, pp. 281-312.
- Alonso Sánchez, Jorge y Rafael Sandoval (2015). "Sujeto social y antropología. Despliegue de subjetividad como realidad y conocimiento", en Rafael Sandoval y Jorge Alonso (coords.), *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*, México, CIESAS, pp. 61-126.
- Baronnet, Bruno (2013). "Movimientos sociales y educación indígena en América Latina", en Bruno Baronnet y Medardo Tapia (coords.), *Educación e interculturalidad. Política y políticas*. Cuernavaca, CRIM-UNAM, pp. 129-150.
- Baschet, Jérôme (2014). *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien-vivre et multiplicité des mondes*, París, La Découverte.
- Bourdieu, Pierre (1967). "Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée", *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 19, num. 3, pp. 367-388.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, París, Raisons d'agir.
- Castoriadis, Cornelius (1973). *La société bureaucratique*, Tome I, París, UGE 10/18.
- Castoriadis, Cornelius (1997). *Un mundo fragmentado. Encrucijadas del laberinto III*, Buenos Aires, Altamira.
- Castoriadis, Cornelius (2002). "'Ni Dios, ni César, ni tribunus'. Postcripto sobre la insignificancia. Una conversación con Daniel Mermet", en: *La insignificancia y la imaginación*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 13-34.
- Castoriadis, Cornelius (2007). *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, París, Points.
- Caumières, Philippe (2007). *Castoriadis. Le projet d'autonomie*, París, Éditions Michalon.
- Chambat, Grégory (2015). *Pédagogie et révolution: questions de classe et (re)lectures pédagogiques*, París, Libertalia.

- Colectivo Angátapu (coord.) (2013). *Cherán K'eri. Conociendo y reconociendo nuestro territorio*, México, Concejo Mayor de Cherán, Consejo de los Bienes Comunales de Cherán, Espacio para la Cultura Ambiental, A.C., Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural de CONACYT, Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Apropiada A.C.
- Colin Huizar, Alberto (2014). *Comunidad, autodeterminación y realidad educativa en Cherán, Michoacán*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de México-Iztapalapa.
- Consejo de Gobierno Indígena (2009). *Construyendo conocimiento ejercemos autonomía en nuestros territorios*, Módulos educativos de la escuela de gobierno y administración de los pueblos indígenas de Antioquia, Medellín, Organización Indígena de Antioquia.
- Domínguez Rueda, Fortino (2013). *La comunidad transgredida*. Guadalajara, UACI-UdG.
- Fabri, Éric (2015). "Comment une société oublie-t-elle qu'elle a été autonome ?", en Manuel Cervera-Marzal y Éric Fabri (coords.) *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Neuvy-en-Champagne, Le Passager Clandestin, pp. 161-182.
- Gómez Lara, Horacio (2013). "¿Escolarizados para qué? La difícil marcha atrás: escuela, descampesinización y desestructuración comunitaria", en Gabriel Ascencio (coord.), *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 103-125.
- González Terreros, María Isabel (2011). *Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador*, México, CLACSO.
- Graeber, David (2013). *La démocratie aux marges*, Lormont, Le bord de l'eau.
- Latouche, Serge (2014). *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Neuvy-en-Champagne, Le Passager Clandestin.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.

- Miranda, Rafael, Dolores Camacho y Jorge Alonso (coords.) (2014). *Tarántula. Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana entre academia y política*, México, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata.
- Motta, Sara C. y Mike Cole (eds.) (2014). *Constructing Twenty-First Century Socialism in Latin America. The Role of Radical Education*, United Kingdom, Palgrave Macmillan.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2015). "Investigar colectivamente para conocer y transformar" en Xóchitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández et al. *Prácticas otras de conocimiento entre crisis, entre guerras*, Tomo III, México, Cooperativa Editorial Retos, La Casa del Mago, pp. 105-124.
- Pinheiro Barbosa, Lia (2015). *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los Zapatistas*, México, UNAM.
- Scott, James C. (2009). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven & Londres, Yale University Press.
- Stahler-Sholk, Richard (2014). "Autonomy, Collective Identity, and the Zapatista Social Movement", en Stahler-Sholk, *Rethinking Latin American Social Movements*, Lanhan, Maryland, Rowman & Littlefield, pp. 187-207.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2014). "Entre la luz y la sombra", Comunicado del EZLN, 25 de mayo de 2014, La Realidad, Chiapas.
- Subcomandante Insurgente Moisés (2014), "Palabras de la Comandancia General del EZLN en el homenaje al compañero Galeano", 24 de mayo del 2014, La Realidad, Chiapas.
- Torres Carrillo, Alfonso (2013). *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*, Bogotá, El Buhó, Fundación CINDE.
- Zibechi, Raúl (2007). *Autonomías y emancipaciones, América Latina en movimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Programa Democracia y Transformación Global.

Por una democracia de movilidad subalterna

Álvaro B. Márquez-Fernández

El declive de los populismos en América Latina, considerados como alternativas nacionalistas al Estado hegemónico capitalista, arriban a su ocaso. Las tendencias socializadoras en clave de pensamiento crítico, respecto a un Estado progresista cónsono con una concepción a favor de una democracia de reivindicaciones socio-laborales, no ha podido consolidarse como un ejercicio de inclusión social para todos. Es más, la realidad histórica presente demuestra la distorsión de este programa de Estado social completamente ineficaz por causa de un excesivo discurso de adoctrinamiento ideológico.

De cara a esta panorámica, las tensiones y fracturas que causan las crisis de legitimidad de estas formas de democracias, entre la representación y la participación en las que el ciudadano busca su reconocimiento, insertas en las prácticas políticas que se deben realizar para coexistir en los dominios del poder constituidos por el Estado hegemónico, vemos la insurgencia de movimientos sociales subalternos que se están consolidando a través de discursos emancipadores y acciones puntuales de desacato y desobediencia, con capacidad en el tiempo para desarticular los espacios de control e inducción que avalan la credibilidad de la dominación.

Se fundan nuevos escenarios a través de diversos tipos de luchas que permiten señalar desde la crítica política las posibles alternativas para reestructurar el orden de los poderes constituidos. En

ese sentido, el protagonismo del intelectual orgánico permite interpretar y transformar la realidad que subyuga y excluye a la mayoría del conglomerado social. La praxis contestataria de estos sujetos es resignificar el sentido teórico y práctico de la democracia por medio de la movilidad de las fuerzas subalternas que pueden hacerla más comunal y convivencial; es decir, factible y realizable. En una sola palabra: humanizante.

La tradición populista en la mira de las democracias subalternas

Para nadie es un secreto que la política y el poder en América Latina se siguen ejerciendo desde la perspectiva social del discurso populista. Este es el discurso que termina legitimando cualquier propuesta de gobierno, desde la democracia cristiana hasta la social democracia. La mayoría de las corrientes políticas y los partidos políticos han recurrido de diversas formas al discurso populista. Los que están en el gobierno para afirmarse y justificarse, los que están en la oposición para negarlo y criticarlo. Quizás algunos de los nuevos movimientos sociales sean la excepción, ya que se encuentran un poco más distantes de asumir ese discurso para lograr el reconocimiento político y la construcción social de sus identidades públicas.

No resulta extraño, pues, en las sociedades de América Latina, que el populismo impregne la vida ciudadana y el ejercicio de la democracia. Incluso, cualquier otro actor social, sea la Iglesia o el empresariado, sean los trabajadores o los intelectuales, salvo contadas excepciones, actúan acorde con el espíritu del populismo que se manifiesta de diversas maneras, sobre todo en momentos coyunturales, con la finalidad de producir adhesiones: unas veces más visibles, otras menos, según sea el nivel de compromisos y acuerdos que entran en correspondencia con los intereses de los grupos o clases sociales hegemónicas.

Nuestras sociedades y el propio Estado no han dejado de pertenecer, de una u otra manera, a la tradición populista. Aún los adversos al populismo, repito, a la hora de administrar cuotas de poder, se valen de esta ideología para afianzar ese poder. Otro asunto será

estudiar los orígenes y los rastros que dan testimonio de esta presencia, pero considero innegable este dato histórico para contextualizar nuestra precaria tradición republicana. Sé lo polémico de mi afirmación, pero los entretelones de los que están formados los poderes públicos del Estado latinoamericano responden a mediaciones populistas. Baste observar y evaluar los contenidos ideológicos de cualquiera de las contiendas electorales para que se constate en la práctica lo que afirmamos en la teoría.

Esto pudiera llevarnos a una clasificación de los tipos de populismos, y en tal sentido los habrá unos mejores articulados que otros, pero todo depende del grado de aceptación y desarrollo que logren cumplir los programas políticos que le sirven de base.

Considero, entonces, que en los escenarios políticos es muy recurrente la presencia del populismo porque sirve de plataforma ideológica para la discusión de los principales temas nacionales y los problemas que aquejan a los ciudadanos. La inducción de estos en la organización de la opinión pública a través de los medios de comunicación, constantemente apelan a formas discursivas de índole populistas. Tanto el sector de la oposición como los adherentes a la gestión de gobierno se valen del imaginario populista para conculcar las intenciones personales de quienes participan en las luchas sociales. La retórica del discurso apela a una pragmática comunicativa entre emisor y destinatario, dominador y dominado, que favorece interacciones en el marco de una cultura política para deliberar los conflictos, sin los sobresaltos de la violencia social y la pugnacidad político-partidista. Lo que nos muestra con suma claridad que es ineficiente la correspondencia entre las estructuras institucionales que legitiman la gestión del Estado y la organización de la sociedad civil entendida como el espacio de las diversas identidades públicas, donde se acatan las obligaciones que el Estado impone.

Es decir, hay problemas graves en los procedimientos institucionales para establecer relaciones sociales cuya preferencia por la consensualidad eluda o supere los enfrentamientos directos entre sociedad civil y Estado. La idea de democracia sugiere una teoría y una praxis cuya identidad está determinada por el grado de

libertades públicas de las que dispone la ciudadanía para manifestar sus opiniones. Una opinión pública consolidada es el primer supuesto de la que debería partir la gobernabilidad política en clave subalterna. Sin ella, es más complicado arbitrar las crisis de legitimidad, pues se carece de la necesaria e insustituible dialogicidad para interpretar y lograr los acuerdos en torno a los conflictos.

En América Latina se podría estar en presencia de un genuino cambio de la institucionalidad del poder del Estado, que afecta severamente las tradicionales formas de entender lo político, si se logra insertar formas de discursividad contrahegemónica en los contextos políticos de la sociedad civil, seno de las legitimidades y representaciones sociales, y asumir un inusitado protagonismo. Este nuevo escenario de convivencias ciudadanas pudiera reorientar el ideario populista tradicional y su corte ideológico doctrinario hacia un concepto de civilidad en emergencia, que debe ser alentado como eje central de cualquier gestión pública del gobierno, a fin de garantizar en todo momento la participación democrática.

Son muchos los factores que están en juego en la transformación político-constitucional y de gobernabilidad por la que actualmente atraviesa el Estado y la vigencia de las democráticas en América Latina, donde tanto fuerzas proactivas como reactivas han sucumbido al desgaste propio de toda confrontación en la que prevalece más que la racionalidad política, la justificación o auto-defensa de supuestos ideológicos. Se requiere algo más que esto, estamos urgidos de un debate nacional donde impere el interés de una ciudadanía con capacidad discursiva para la deliberación, capaz de deliberar la totalidad de los intereses de los colectivos sociales subalternos.

Es necesario, entonces, acercarnos a una caracterización, por mínima que parezca, de lo que somos como sociedad y como ciudadanos, a la luz de las profundas causas que han acelerado el descontento social, a la par de un activismo político donde los sectores conformados mayoritariamente por clases subalternas en torno a un Estado indolente, derivan prácticas de resistencia y violencia política que perturban el clásico equilibrio consagrado por la sociedad civil hegemónica.

No se puede seguir animando el espíritu de un populismo genérico y un cierto mesianismo colectivista. Unos medios de comunicación social y sectores de la Iglesia, del empresariado y partidos políticos, muy identificados con actuaciones que responden claramente a filiaciones de clases que representan intereses que están jerarquizados y desarrollados en el ámbito superestructural de la sociedad civil dominante, y que insisten en reprimir los movimientos subalternos de disidencia que reactivan los cambios inherentes del orden instituido que los porta. En otros casos, por la desertión o el acompañamiento pasivo, de algunas personalidades y líderes que en un principio buscaban compartir afinidades con la propuesta de transformación política y económica de la sociedad, en beneficio de esa democracia ciudadana a la que se aspira por medio de los poderes populares constituyentes que es un primer formato con el que se procede a reconocer la soberanía popular en la gestión de la cosa pública.

A esto debemos sumarle el crispado lenguaje político que ha ido ganando espacio entre los actores sociales, que han radicalizado posiciones en la defensa y autodefensa de intereses personales o grupales. Se produce una gran dispersión, fragmentación y desprendimiento en casi todos los estratos sociales, porque estamos efectivamente en presencia de un nuevo orden hegemónico que está buscando los medios para consolidarse en el poder, frente a otro, que está en vías de disolución. Inevitablemente, la concentración de fuerzas proactivas y reactivas no se hacen esperar, se crean los bandos, las consignas, las vanguardias, y toda esa fenomenología tan típica de los cambios sociales cuando la complejidad de la crisis política implica una práctica de carácter revolucionario que apunta a otro estilo de gobernar.

Esta es una de las perspectivas de interés que se debe señalar en el horizonte de las crisis democráticas actuales en América Latina, donde la presencia del pensamiento de izquierda es muy representativo. La tesis que se propugna de forma radical, desde una concepción de la democracia de movilidad subalterna, es la reconversión del populismo como fuerza de disrupción social, en

la construcción de identidades ciudadanas alternativas y emancipadoras. La idea se afina y el proyecto se presenta como realizable en la medida en que la conciencia social del pueblo también logre su transformación crítica y se reconozca como el depositario de la legitimidad, en su condición de sujeto histórico del Estado social en el que coexiste y convive.

Sin una estrategia subalterna acorde con la complejidad de las crisis democráticas del presente, la gobernabilidad pública y popular no lograría crear y desarrollar adecuadamente una estructura orgánica entre el Estado y la sociedad civil segregada, esto es lo que inicialmente erosiona el proyecto político nacional del Estado hegemónico en su forma y contenido, y le hace perder las adhesiones de cierto contingente de la clase media intelectual y profesional, de crecientes grupos de militancia no gubernamental y de un número importante de activistas políticos comprometidos con los cambios sustantivos del poder. Vale destacar, por otra parte, la manera cómo los medios de comunicación terminan enfrentados a la imagen social de esta realidad, condicionando fuertemente la connotación del público espectador o actor hacia un contenido del mensaje claramente confiscado. La responsabilidad política de los medios de comunicación en el desenvolvimiento de los hechos, es palmaria.

El Estado coopta las libertades políticas, en especial la de expresión, las fuerzas coactivas del Estado, bajo el amparo de una sociedad civil aliada a los capitales financieros permite la beligerancia de ciertos sectores de las fuerzas sociales comprometidas con los mismos objetivos de los líderes políticos representantes de las élites económicas. El Estado ha sido abiertamente permisivo y por ende tolerante, participando en una lucha ideológica y comunicativa por el control simbólico, con lo que el conflicto político y la crisis de legitimidad se traslada al plano del control comunicativo del medio y del mensaje, un enfrentamiento muy desigual entre el Estado y los movimientos insurrectos que direccionan la desobediencia en la esfera pública de la sociedad civil.

Los movimientos sociales subalternos se desplazan poco a poco y generan un fenómeno social excepcional e inusitado en la

historia política del continente. Las verdaderas causas y motivaciones de este hecho habrá que estudiarlas detenidamente, pero lo que es obvio y de suyo poco negable es que los nuevos actores sociales que se han gestado al interior de la ideología populista han demostrado una conciencia de ciudadanía política nunca antes vista, y se encuentran incidiendo directamente en un proceso de lucha social que ha permitido revertir los hechos. Una particular praxis política nada despreciable al momento de las interpretaciones históricas.

El populismo tradicional se caracteriza por reforzar la imagen carismática del líder a través del mensaje. Esto no es nada nuevo. Sin embargo, el acentuado carácter socializador y de aguda crítica política del populismo le da al discurso ideológico un matiz novedoso que permite una incorporación real y efectiva del pueblo en la toma de decisiones. El pueblo, y las clases sociales subalternas, se sienten convocados, quizás por primera vez, sin mediaciones de ningún tipo, a ejercer su pleno derecho a participar en la toma de decisiones. Eso explica en un primer momento la devaluación y progresiva desaparición de los partidos tradicionales, por otros no gubernamentales y más comprometidos con la nueva sociedad civil emergente. Si hacemos un análisis en retrospectiva de los gobiernos actuales de América Latina, fácilmente podemos reconocer cómo la identificación del colectivo "popular", manifiesta, principalmente, una promoción de cambios en las estructuras horizontales de los poderes a los efectos de lograr una empatía directa con las clases más desposeídas y marginadas. El proyecto es buscar mecanismos de legitimación social que puedan hacer visible a este conglomerado humano desestimado en la verdadera democracia social.

La propensión a fundar los poderes constituyentes y recuperar el espacio político e institucional en el que se ha hecho activa la participación ciudadana, sin segregar a ningún sector representativo de la sociedad, es un indicador de las prácticas que harían posible revertir el orden del Estado hegemónico al convertir la opinión pública y la protesta de calle en la fuerza de contraste de la democracia práctica. También es necesario decir que los propios conflictos de intereses de una sociedad como la capitalista

no desaparecen de la noche a la mañana. Cualquier cambio o transformación social del sistema político pasa obligatoriamente por una trama muy diversa de conflictos, que para ser resueltos requieren del consenso de toda la ciudadanía sin exclusiones. No todos los sectores de la sociedad civil estatificada, principalmente los ideólogos de las élites, han comprendido el porque y el hacia dónde se orientan las tendencias revolucionarias de los movimientos subalternos. Acá, los inevitables choques entre los intereses de las clases subordinadas —el pueblo— y la institucionalidad del Estado, empiezan a deteriorar las alianzas ideológicas de la hegemonía.

Se sobredimensiona lo ideológico a lo político, y esa es la senda por la que comienzan a transitar tanto gobierno como opositores. Se cuestiona la tolerancia y el pluralismo ideológico de una convivencia democrática falaz.

Todo esto disgrega y dispersa los esfuerzos del Estado para darle la debida atención al ciudadano, a los problemas de fondo de la sociedad, que al igual que el resto de la América Latina gira en torno a la pobreza en todas sus manifestaciones (educación, transporte, salud, higiene, vivienda, empleo, etc.), dando pie a una polémica estéril y pernicioso, y a juicios de valor totalmente sesgados. De allí la imagen de un populismo fracasado, como cualquier otro.

Seguimos teniendo probabilidades, siempre y cuando nos apeguemos a un ejercicio de la democracia popular que, sin dejar de considerar oportuna la viabilidad de la legalidad constitucional y la legitimidad que dan las libertades políticas, no debe perder de vista las estrategias de contrapoder que igualmente sirven de implosión a la estructuras estatales de la gobernalidad horizontal. La principal de todas: el derecho a una expresión dialógica en la que todos compartamos los valores de justicia y equidad. Sin estos valores mínimos no existe la democracia práctica, ésa a la que apuntan nuestras acciones, siempre comprometidas y atravesadas por la diversidad de intereses y necesidades, pero especialmente con la libertad. Todavía podemos decir que son buenas y muchas las oportunidades que tenemos en el presente inmediato. Pacificada la sociedad, debemos procurar un discurso político lo suficientemente honesto capaz de unificarnos como pueblo y sociedad.

El presente democrático para América Latina depende de la concepción que se han forjado de la democracia y de la necesidad que todos tenemos de depurarla de aquellas prácticas sociales que la devalúan y la contradicen. Se debe reflexionar sobre el valor comunal, participativo, dialógico, de las relaciones sociales, a fin de poder tener la mejor aproximación a lo que es la democracia como forma de vida. Es decir, como una forma de existir y de coexistir donde todos somos exhortados al cumplimiento de normas que nos benefician. La principal de ellas es la deliberación como principio de discusión y de elección.

Saber deliberar es saber disentir y consentir; es, en su mejor sentido, el reconocimiento a ser seres públicos y a actuar con solidaridad política. Eso vincula nuestras acciones inevitablemente con unos valores éticos y morales de los que no podemos prescindir en la política. Sin ellos es muy difícil compartir el espacio público, como un espacio de pluralidad racional y de identidades ciudadanas diferentes. En un espacio compartido por los sistemas de relaciones y representaciones que nos permiten construir la voluntad colectiva de un cuerpo social según los principios de la gobernabilidad y la convivencia cívica. Esto no puede seguir siendo considerado como mera teoría política, sino como una realidad concreta que debe corresponderse con los intereses recíprocos que están en un horizonte existencial donde todos deseamos que se cumplan.

Sin idealismos, podemos decir que la justicia es uno de los valores democráticos que más necesitamos resguardar y proclamar en el diálogo democrático, pues es solo a través de ella que la democracia resulta un modelo de vida deseable para el colectivo social. No se puede seguir considerando a la democracia como un pretexto ideológico para la acción partidista, autoritaria o totalitaria. En su sentido original, la democracia es el régimen colectivo más indicado para coger en mayoría popular. Primero, porque niega la coacción (en cualquiera de sus formas) como la instancia absoluta del poder; segundo, porque la justificación sustancial de la democracia no le viene dada por sí misma. Puesto que en la medida en que la democracia sea posible, sea realizable, se convierte en una

práctica que nos da plena conciencia de nuestro derecho a opinar, de nuestro derecho a la palabra y a usar el discurso como expresión de libertad.

Desde esta perspectiva, el proyecto de construcción de una democracia práctica de movilidad subalterna requiere de una discusión pública de los problemas nacionales desde unos parámetros muy diferentes a los que se han establecido las demagogias populistas. En los acuerdos nacionales que se propongan, todos los sectores de la sociedad deben quedar representados, en la medida en que los intereses que entran en los acuerdos para su discusión deben representar a su vez el interés general de la sociedad. En los procesos de convocatorias públicas, a través de elecciones o del referéndum, deben estar abiertos los canales de participación a sectores sociales tradicionalmente excluidos del diálogo político. Eso va a generar, inevitablemente, una transformación institucional del Estado y del discurso político.

Al incorporar al ámbito de la política las necesidades sociales de los excluidos y segregados, marginales, la relación de fuerza de los actores sociales dominantes queda modificada o desplazada e incluso, en algunos casos cancelada. La sociedad pierde su atomismo y deviene en un orden democrático genuino de libertades sin compulsiones.

Esto es algo que es necesario analizar profundamente como una de las manifestaciones de la crisis o déficit de la democracia representativa y procedimental. Pues, implica un reconocimiento a los sectores mayoritariamente desasistidos de la sociedad con quienes no se había establecido un compromiso (un deber ser) que les permitiera de manera sustantiva incorporarse a los procesos de decisión, argumentación y elección democrática. Todos los procesos de legitimación de los poderes públicos no solo deben ser ejecutados de acuerdo a los procedimientos teóricos y formales de la racionalidad política, que a su vez pluraliza las prácticas de las democracias modernas; sino, más en la dirección de adsorber el ejercicio directo del poder por medio de prácticas públicas más plebiscitarias y dialógicas. Pero lamentablemente este escenario no se ha aprovechado

para el desarrollo de una paideia política que suscite el debate social, pues la confrontación entre ideologías de partido, grupos, clases, es lo que ha prevalecido.

Los escenarios que se plantean en este momento sobre el futuro democrático en América Latina son escenarios muy tendenciosos, comprometidos en cualquiera de sus modalidades con alianzas que deberían contribuir a profundizar los derechos sociales de la mayoría ciudadana. A pesar de los desafueros, inevitables en cualquier gestión gubernamental, de lo que se trata es de entender de qué manera deben ser vencidas las etapas de las crisis de legitimidad que se hacen incontrolables en el precario sistema político, pero que se deben reglamentar los criterios de cómo es posible lograr el modelo de democracia conciliativa en un primer momento, y de coparticipación directa y subalterna, en otro. Se requiere para esto de una vinculación no solo política sino de una implicación normativa inclusiva, donde ningún sector de la sociedad permanezca excluido; la necesidad de sentirse reconocido por el sistema es decisiva para la necesaria y eficaz consensualidad de los acuerdos.

Este es un aspecto de la crisis al que se debe atender de inmediato. Lo que es derecho para unos lo es para otros; es decir, lo contiene a todos. Esta idea no ha prevalecido en el plano político y se han subestimado los contenidos de las leyes y las normas. Estas, obviamente, al igual que la democracia, no pueden estar al servicio de un partido, una institución, un grupo o una clase, deben estar al servicio del interés y el bien del colectivo de la sociedad.

La democracia no puede ser reconocida como una realización parcial e inacabada del Estado, pero para evitar esto se requiere que se gobierne para la mayoría, lo que no supone que se pueda y deba gobernar sin la presencia de la minoría. Si lo que el modelo de la democracia representa es la voluntad y el interés general de todos, es hacia esa totalidad ciudadana que el orden social y político debe responder en atención a sus necesidades. Lo otro supondría que se quiera entender que la democracia supondría ser una forma de gobierno donde se legisla sin la minoría, sino incluso contra ella.

Es importante, entonces, comprender esta dialéctica que surge de una experiencia democrática de movilidad subalterna. Nos

permite construir un orden en el que el poder es compartido, y este está orientado al bien común. Utilizar un conjunto de normas y procedimientos para elegir a las personas que han de gobernarse y gobernar-nos a la vez que controlarlas. Pero, sobre todo, recordemos que es un proceso que se realiza siempre en un devenir, que ella en sí misma no es un *sustratum* inmutable. Se requiere de la interacción de los ciudadanos para que se produzca el derecho a la diversidad y la diferencia, la indefectible pluralidad que nos reúne en una unidad de participación ciudadana, donde la gobernabilidad de lo público es ejercida "por el pueblo y para el pueblo".

Nos encontramos en una de las inter fases históricas del desarrollo político y social para la construcción de un modelo democrático práctico de una mayor naturaleza humanista. Es la salida de esa democracia genérica aún retenida en el tiempo por el discurso populista y el líder carismático, cercada por los intereses de las clases hegemónicas y su concepción economicista de la sociedad. Es la salida hacia otra democracia efectivamente más auténtica en la medida en que ahora, ante la crisis, frente al conflicto, la violencia, se apuesta por una pedagogía del poder que nos permita aprender a escuchar a los otros para descubrir por cuál camino compartiremos todos.

Ahora, el proyecto democrático se transforma en un proyecto axiológico, pues orientamos nuestros derechos y nuestra participación ciudadana por valores, más que por los intereses. Eso requiere un diálogo permanentemente crítico y honesto, sin rencillas ni sectarismo. Una cultura de la argumentación que favorezca la claridad de las ideas y sus respectivos fines. Nosotros somos los únicos "medios" para lograr esto y sería absurdo autodestruirnos. No es una tarea fácil. Es compleja, por eso el desafío es mayor. La democracia práctica dependerá de nuestra civilidad para pensarla y construirla. Para lograr el entendimiento democrático debemos aprender a ser tolerantes y deliberativos, son las armas de las que dispone el demócrata genuino. Este es el verdadero poder aliado a la razón, lo contrario es faltar a la verdad de la política.

La correlación objetiva entre teoría y práctica del poder en el Estado

El principal problema de la ciudadanía, en un Estado de derecho, es, definitivamente, el de las alternativas o respuestas al uso coactivo del poder político. La praxis de un Estado de derecho, tal como se concibe en la teoría política de la modernidad, se basa expresamente en la necesidad de participación que tienen los ciudadanos en la construcción de normas universales eficientes que deben ser establecidas para que, preferiblemente, por vía del consenso, las formas y espacios institucionales del poder puedan cumplirse de un modo expresamente democrático.

No siempre esta idea o teoría del poder se encuentra claramente expuesta y por consiguiente aceptada, por parte de la mayoría ciudadana, pues la perspectiva conceptual del poder va a estar subordinada de un modo inmediato al orden o sistema político que le sirve de contexto. La relación del poder consigo mismo es un aspecto exclusivamente formal o *a priori* del poder, en un sentido donde tradicionalmente el discurso del poder se recrea a través del lenguaje y la interpretación de sus prácticas hegemónicas. Sin embargo, existe esa otra esfera del poder cuando en su relación con los otros se construye desde la facticidad de la que el poder toma su contenido de libertades prácticas.

En la esfera teórica tendríamos formalmente el orden jurídico de las leyes y normas con las que se pretende interpretar el sentido del poder sobre el horizonte abstracto o especulativo de su posible aplicación universal y, en cuanto tal, válidos para todos los ciudadanos. Pero en la esfera práctica, la facticidad del poder queda investida de la fuerza política de la que pueden disponer los ciudadanos, que son los legitimadores del sentido del poder en su aplicación fáctica, es decir, real y material.

No siempre estas dos esferas se encuentran suficientemente conciliadas entre medios y fines, puesto que más de las veces la teoría va por una senda y la práctica por la otra. Lo que no niega, por supuesto, el valor de esa correlación contradictoria que se plantea

al pensamiento político de forma muy directa, que las condiciona- lidades teóricas de la praxis y las condicionalidades prácticas de la teoría dan como resultado que la facticidad de las leyes y de las normas se encuentren permanentemente interpeladas por las sub- jetividades de los actores sociales.

Tal dicotomía no es superable solo porque se la declare o denuncie a favor o en contra, eventualmente, del espacio político donde social y económicamente el poder se desarrolla y marca los derroteros ideológicos que innegablemente lo terminan por validar o revalidar. Parece que es urgente un repensar desde la ciudadanía subalterna las máscaras del poder según los actores sociales que se comprometen con su afirmación y justificación, es decir, con su control y hegemonía.

Una aproximación al poder a priori de la política, es decir, un actuar desde su praxis autónoma a partir de su relación con los fines de utilidad de este, es el resultado de una praxis no inclusiva con respecto de aquellos ciudadanos que por derecho deben tener en una igualdad de condiciones, acceso a su uso. Acá una característica importante y decisiva en la concepción teórica del poder, que jerar- quiza a unos sobre los otros. O sea, de una mayoría sobre una mino- ría. Pero, por otro lado, es necesario señalar que los usos fácticos del poder requieren y demandan una relación directa con la estructura orgánica y constitucional de la política.

En tal sentido, la presencia de una ciudadanía subordinada, que cuestiona la representación social de las leyes y normas, se en- cuentra situada o comprometida de hecho con el ejercicio o usos de esas leyes o normas, para direccionar el sentido de conjunto o colec- tivo excluido, al que el poder debe responder en el momento de la solicitud o demanda de justicia y equidad. Es decir, en la esfera prác- tica del poder es donde este se encuentra referido a su instancia de uso y dirección sobre el orden social colectivo, en vista de lograr alcanzar el consenso y la legitimidad pública. Situado el poder en el ámbito de la ciudadanía subordinada y el espacio público de inte- racción social, la interpretación del sentido del poder hace posible, entonces, la discusión y el diálogo entre quienes son sujetos fácticos del ejercicio del poder como condición de mando y dirección.

Acá, en este plano de la ciudadanía subordinada, es donde el orden político del Estado se hace interventor del contenido fáctico del poder, es decir, de aquellas prácticas que sirven para sustentar o justificar un modo o forma de utilización del poder político dentro del orden social.

La participación ciudadana subordinada mientras más colectiva o popular es, tiene suficiente capacidad para, en consecuencia, problematizar la interpretación teórica del poder: cuáles son las prácticas de fuerza que en su efecto convierten el poder en una "realidad de hecho", que abre los espacios institucionales para que se instalen las estructuras de control y de mando que lo dinamizan permanentemente, y que causan o niegan los inminentes cambios de orden que se anidan potencialmente en su producción y reproducción. Es obvio, desde el punto de vista de los colectivos de movilidad subalterna, advertir la inevitable conflictividad al desacatar la imposición del orden de poder en su intento por instituirse en destino teleológico del Estado objetivo, a causa de la diversidad de intereses individuales y colectivos, que se debaten en el espacio público a la hora de interpretar la unicidad que contradice a la pluralidad hermenéutica de sentidos que se despliegan en las prácticas democráticas subalternas.

Nos parece que a este nivel de complejidad, el problema de las crisis del Estado moderno neoliberal se acentúa con suma gravedad. Pues aun en un intento conciliatorio exitoso, entre las dos esferas, teoría y praxis, no es tan simple esa correlación, pues se trata de analizar lo que se corresponde a una contradicción propia de la política y que es irresoluble desde cualquier principio de identidad, puesto que el carácter originario de ser contradicción es lo que marca la urgencia de interpretar las prácticas de los poderes de la política en sentido crítico, humanista y liberador.

Solo en esa medida, al traer el pensamiento o teoría a la praxis o acción, es que el orden político que sirve de contenido al poder es susceptible de cambios o revoluciones. Así, es inherente a la teoría su praxis, y lo es en el sentido expresado, es decir, como condición fáctica a partir de la cual el poder se puede interpretar más allá del

a priori, puesto que el sentido material de su uso resulta de las praxis o acciones de la ciudadanía en su esfuerzo por hacer del poder una experiencia de liberación válida para todos los ciudadanos. Y evitar, de ese modo, la concentración o hegemonía del poder para determinar los fines o intereses de un grupo o clase sobre otros.

El poder en el Estado hegemónico: variantes teóricas-prácticas para interpretar la democracia

Hemos señalado que una de las principales características teóricas de la democracia es la del poder instituido a través de un orden de legalidades que sirve de *status* al Estado. Esto puede significar varios modos de interpretación respecto a las estructuras de legalidad del poder, que logra su principal representación en el sistema de normas jurídicas. Por medio de estas es posible situar o contextualizar el poder, principalmente, en espacios de coacción y represión.

El sentido de abstracción que sirve de principio racional al poder es casi indiscutible, pues se trata de considerar el poder como categoría de fuerza estatal para el ejercicio de la política. Es intrínseco al Estado esta característica teórica-formal del poder para que se pueda realizar el Estado hegemónico, como orden u estructura de dominación centralizada, a la vez que diferenciada, por diversas formas sociales y políticas de organización pública que hagan viable la convivencia social.

Pero, a esta característica teórica de las democracias representativas de la modernidad se suma una que parecería mucho más puntual o radical, a saber: las instancias prácticas que, en el obrar de la acción política, compromete el poder con el deber ser de quienes son los actores y sujetos de su legitimación. La referencia al colectivo subordinado o pueblo popular es directa e inmediata. En efecto, nos encontramos ante la paradoja de que todo el poder del poder no reside en una categoría o definición teórica que bien pudiera ser válida para interpretar un cronos de la historia en el tiempo; sino, más bien, es el resultado de las acciones prácticas o dinámicas sociales que acontecen en la vida de ciudadanos que no pueden ser

homogeneizados por las leyes sociales o económicas que regulan la vida de la política.

El tejido social es mucho más diverso y diferencial que los plexos normativos de la juridicidad de las normas. La vida social puede, desde su incertidumbre, surcar y transversar las estructuras del orden teórico del poder y resignificar los sentidos de su interpretación material y existencial. Se trata de establecer el alcance con el que el poder de la democracia puede lograr las correlaciones de equidad y justicia, entre el Estado y la ciudadanía, pues, el fin es la coexistencia en un sistema de relaciones de fuerzas que deben permanentemente conciliar conflictos e intereses.

Por consiguiente, la labor del legislador es proveer en el plano teórico de la formalidad del poder, que sirve de sostenibilidad al orden estatal, unas lógicas argumentativas que permitan visibilizar las conexiones entre ese plano de la abstracción y la realidad concreta. O sea, con el plano de la fenomenalidad donde transcurre la existencia humana. Las condiciones de vida no pueden quedar suprimidas por la estructura de racionalidad de las lógicas formales y, menos todavía, que estas terminen asumidas como principios a priori de la realidad.

El proceso discusivo de la argumentación implica, y supone, la interlocución con actores y sujetos de vida que están en un continuo devenir, pues se encuentran en el flujo y reflujo de las prácticas que forman parte de cambios sociales. Estas dos esferas que dotan de sentido a la democracia como un orden de poderes en su intención por lograr formas de convivencias más plurales, justas, equitativas y de bien vivir, entre los ciudadanos que se identifican con valores que hacen de la política el lugar de un efectivo reconocimiento formal y práctico para la vida en común, conjugan muy diversas instancias de movilidad entre los ciudadanos que la reconfiguran y redimensionan en su existencia colectiva más cotidiana. Y, deseamos apuntar hacia este ángulo el análisis, es decir, el de la acción ciudadana de los actores o sujetos del poder subordinados que se encuentran en el mundo de vida donde emerge la representación social de las valoraciones políticas, con las que se debe identificar la democracia como ese orden de poder popular y ciudadano.

A este nivel de subyacencias de la vida democrática cotidiana es que se configuran culturalmente las prácticas democratizadoras subalternas, donde el ejercicio de la fuerza que reside en los actores y sujetos de la política excede el orden teórico de la norma que los domina y excluye. Y, por consiguiente, se logran las emergencias públicas de aquellos intereses, beneficios y satisfacciones por los cuales se lucha cuando se hacen escasos o no reconocidos. Las prácticas de los poderes democráticos que surgen de grandes sectores subalternos de la población, en particular pueden ser interpretables como populares, potencial y efectivamente capaces de diseminar los centros de poder de las clases instituidas hegemónicamente, vienen a resultar de esas insuficiencias o déficits de las formas teóricas con las que la democracia del Estado hegemónico construye sus legitimaciones.

Las tensiones y fricciones de estas dos esferas, a partir de encuentros y desencuentros radicales, suman en la crisis la estabilidad estructural de un modo de producir la vida que es, en sus orígenes, una concepción de la vida que entra en contradicción fáctica y aliena al sujeto de la existencia. La democracia que se hace reflejo de la vida política no es suficientemente sostenible, porque en poco ella encarna el bien para todos como humanidad y civilización. Se trata de imponer un modelo de coexistencia que limita la libertad a la que es indispensable recurrir para dialectizar la tendencia burocrática que la cosifica, e intenta devaluar las prácticas insurrectas o emergentes que resultan de las transformaciones y autotransformaciones de la conciencia emancipada de los actores y sujetos que coexisten y rebasan el orden de la institucionalidad de los poderes.

Las teorías democráticas formales pretenden un consentimiento del poder ya presupuesto a un orden constituido, que en poco admite la crítica sobre sus fundamentos positivos. La presuposición del poder como algo dotado de una identidad propia e indivisible viene a determinar el poder en una sola dimensión fáctica de sus prácticas, por parte de quienes asumen su control.

Los márgenes de exclusión se intensifican entre quienes no se encuentran en el centro de dominio del poder y sus direcciones

ideológicas y políticas. El Estado no logra garantizar su presencia y su permeabilidad a través de las instituciones de la sociedad civil, que le sirven de zonas de tolerancia para imponer sus controles sociales. Son espacios de relaciones societales que se hacen ecos y resonancias de la gestión de gobierno que orienta el Estado, en su interés por hacer lo más uniforme posible la disidencia y diversidad de las identidades sociales que hace vida en lo público. Por lo que la teoría de la democracia, como forma de participación del mayor número de sujetos considerados como colectivos, clases, en la organización de las estructuras sociales que están al servicio de la dirección política del Estado, deben responder regularmente a las normas que el Estado hace sancionar para el cumplimiento de la ley. Esto confirma una declaración taxativa del poder, es decir, legal del valor objetivo de la democracia en cuanto que orden constituyente de control y obediencia social.

Por consiguiente, será tarea primaria del Estado hegemónico generar los reforzamientos y condicionamientos de fuerza que permitan la validación de las normas democráticas ya juridizadas, con el propósito expreso de consagrarlas en cuanto que mediaciones irrestrictas e irrebables que designan el significado a las prácticas de poderes estatales y públicos en la sociedad.

Los sistemas de representación social del poder se encuentran contenidos por el discurso político que instaura el Estado, a través de su hegemonía de clases y partidos, para confiscar, neutralizar y suprimir cualquier posible crítica contrahegemónica por parte de esos gruesos sectores de subalternos, que al interior del colectivo humano de una sociedad se encuentran represados o retenidos por la coacción del orden legal de la teoría democrática; una situación de minusvalía que minimiza su cuestionamiento a las relaciones de fuerza-coacción que instaura el Estado para su propia subsistencia normativa.

Las teorías de las democracias de la modernidad se convierten en un sistema de poderes centralizados y jerarquizados, y en su intento de repolitizar las prácticas de los poderes gubernamentales, busca ideologizar la participación ciudadana, a

través de experiencias de interacción social altamente mediadas por procesos administrativos y burocráticos para garantizar las socializaciones. Es mediante esos sistemas procedimentales que la teoría democrática liberal se transforma en una estructura compleja de poderes interactivos, que subsume cualquier tipo de acción protestataria que pueda irrumpir en un cambio entre las correlaciones de poder interiorizadas y personalizadas por los actores de la hegemonía.

Las exigencias por una inclusión de los otros que viven en los márgenes de las posibles tolerancias, con sus particulares características de conflictividad, pasan por un discurso político de la pluralidad donde el auténtico reconocimiento de esas alteridades, sin capacidad de integración social al sistema de poderes establecidos, da como resultado a corto plazo un enfrentamientos de clase, y casi de forma inmediata, a políticas de represión psicológica y físicas por parte de los aparatos hegemónicos del Estado para hacer sostenible su legitimidad. Por medio de este patrón de conducta de las teorías de las democracias liberales, es imposible considerar el ejercicio de la justicia y la equidad como derechos políticos y bienes comunes de la mayoría de los sujetos o ciudadanos de la sociedad. Un genuino ejercicio de la democracia se debería corresponder con otro "estado de cosas" donde, precisamente, la insurgencia de los ciudadanos que han sido desobjetivados por el orden de poder, puedan reasumirse como sujetos protagónicos, a partir de su voluntad de contra-poder para cambiar el orden de los poderes positivos que alienan al Estado.

Las democracias prácticas de movilidad subalterna

Las democracias prácticas se gestan, en consecuencia, desde otros horizontes valorativos que entran en oposición con la constitución de los poderes constituidos. Responden y son génesis de otras causas que se interrogan por la validez del poder en contextos de injusticia e inequidad. Muchas veces, a partir de situaciones donde el mundo de vida de la cotidianidad queda sumergido y es hecho presa de la violencia con la que el poder juega a enmascarar y desconocer

los derechos naturales más elementales de la vida y los derechos humanos que políticamente se deben consagrar.

Son estas otras formas de preguntar por el uso del poder que se concreta en las críticas del Estado lo que nos hace suponer otros modelos de representación social de la democracia, mucho más próximos a los sujetos vivos, pues los controles de la hegemonía pueden sufrir debilidades y fracturas que hacen posible visualizar la presencia de esos otros actores y sujetos subordinados y condenados a condiciones inhumanas, a formar parte del desarrollo de los procesos de exclusión de la economía de la acumulación de capital.

Tal como se viene analizando, al profundizarse la exclusión por vía de las escisiones entre política y bien común, ética y responsabilidad ciudadana, derechos humanos y violencia política, represión e insumisión, el deterioro de las condiciones mínima de una vida justa precipitan al caos la estabilidad del sistema que se dice defensor de la paz social. Las posibilidades de ejercer presiones infra y super estructurales al sistema, y hacer objetiva la crisis de legitimidad de la hegemonía, pasa por una categorización de los espacios subjetivos de la ciudadanía, donde se ejerce el mayor control social al dominar el imaginario simbólico del pueblo, sobre todo, cuando este incurSIONA en un quiebre político y discursivo de la hegemonía.

Las prácticas democráticas alternativas y subalternas se deben interpretar a partir de puntos divergentes, donde los intereses sociales del colectivo no se pueden unificar bajo una misma identidad política. Precisamente, en atención a su pluralidad ideológica, así como las particularidades de sus culturas de clase, el rol de fuerza que cumplen a través de los poderes públicos y en mayor grado de los poderes estatales, es indispensable referir una concepción holística y compleja de la movilidad de los sujetos subordinados, que excede cualquier tipo de patrón o modelos de conductas susceptibles de convertirse en objeto de estudio fuera de sus contextualidades y contingencias históricas.

Es decir, los patrones de comportamiento no pueden entenderse meramente como inducidos por causas aleatorias e inaprehensibles

de las dinámicas propias de las crisis y el caos social; sino, por el contrario, son fluctuaciones que se generan al interior de los sistemas de fuerza coactivos que hacen de fundamentos al *status quo* de la sociedad de clases.

La democracia formal o representativa, más temprano que tarde, es impactada en sus fueros por esta fuerza de compulsión anónima, no oficializada en la nominación de un concepto o identidad partidista; precisamente, porque el sentimiento de la subalteridad tiende y responde a un grado cero de la praxis que se ve impelida a realizarse en su *poiesis*. Y, en cuanto tal, propender hacia un *thelos* ontocreador, cuyo destino es la concreción de los diversos estadios políticos de acción directa de la movilidad subordinada, el devenir desde abajo, y como esta transforma en insurgente las praxis de la totalidad social que no presume y concibe los espacios públicos de la política como estratos estáticos e imponderables.

Las prácticas sociales insurrectas que deben surgir desde el interior del sistema de representación social, originario e inserto en el mundo de la subjetividad de la vida cotidiana de la democracia pública, van a transcurrir y ser apropiadas en manos de una autonomía ciudadana que comprende, cada vez más, que ella es parte sustantiva de la tesitura de los espacios de transferencia del poder. Al reclamar el derecho político a que el Estado sea absorbido por las correlaciones de fuerza a las que están expuestas las mediaciones institucionales que validan el decidir y discernir, la intervención en el orden de poder por parte de la movilidad subalterna de las clases, su intervención es directa en la desobjetivación de la hegemonía del Estado. Se logra de este modo reconstituir los escenarios dialógicos de contestación y/o desobediencia, que hacen emergentes esas otras identidades públicas que permiten agenciar el nuevo rol de socialización, para reinterpretar la conflictividad política, promover y asumir alternativas de cambios radicales en la estructura hegemónica con las que se imponen las políticas públicas estatales.

Los Estados presidencialistas tan característicos del populismo en sus diversas versiones, impuestos por parte de la clase gobernante en América Latina, no han podido resolver la asimetría

de poder entre el Estado centralizado y las dinámicas de movilidad social subalternas, que hacen resistencia y posición a las políticas neoliberales características del control social y la represión. Es la constante histórica de este orden de gobernabilidad que en su emergencia, a causa de las crisis de coyuntura, intenta ser favorecido por el respaldo del pueblo para obtener los fines concretos de las fuerzas de control institucional necesarias para su legitimación. Pero esta adhesión del pueblo, con las estructuras objetivas de los poderes del Estado, no cristaliza en una correlación de fuerzas que hagan permeable en el tiempo la disolución de los componentes estructurales de dominancia inherentes a la hegemonía, y en cuanto tal, un reconocimiento de las prácticas subjetivantes de los actores sociales subordinados en su empeño reflexivo y crítico por comprender los fenómenos de exclusión y marginalidad que sufren en sus vidas cotidianas.

El Estado delimita sus horizontes coactivos con el fin de mantener represadas las praxis emancipadoras de las movilidades sociales subalternas que, en su génesis, son las detonantes de la insurrección y/o desobediencia cívica pasiva y/o activa, que procuran una recontextualidad del consenso y la pluralidad, por medio de diálogos públicos que sirven para develar las contradicciones de las ideologías populistas. Toda vez que el carácter popular de las prácticas subalternas del pueblo se deben considerar como las que efectivamente poseen las lógicas para resignificar los sentidos de las representaciones sociales, simbólicas y lingüística del poder hegemónico del Estado.

Es inobjetable la presencia histórica y cultural de los movimientos sociales disidentes e insurrectos en el panorama del ejercicio del poder, en algunos de los Estados ampliados o progresistas de la región, y las actuales luchas emancipadoras que libran en gran parte de los espacios sociales de América Latina. La irrupción de esta movilidad de las clases subordinadas o excluidas ha permitido algunas recomposiciones en la dirección hegemónica del Estado, con cierta participación o participación integral en los núcleos fuertes del poder del Estado nación. Ciertas retóricas del discurso del

pensamiento crítico de izquierda han logrado, circunstancialmente, potenciar el giro estructural del Estado neoliberal hacia un Estado más benefactor de los intereses colectivos; sin embargo, consideramos que esta hegemonía relativa, no debería perder conciencia del rol que han jugado la movilidad subalterna en el nuevo desiderátum de la democracia popular de derechos humanos legítimos. Más bien, debería ahondar en la experiencia de esas prácticas subalternas para traducir a sus mundos de vida la democracia pública y popular.

El cambio de paradigma en la autogestión del poder social se hace viable cuando se interpretan adecuadamente las fuentes originarias y objetivas del poder de la política a través del Estado, visto como una estructura de reproducción de la racionalidad económica del capital. La cuestión relevante es identificar este modelo de Estado y sus formas democráticas de coexistencia humana en cuanto que es la consecuencia de una cultura colonial y monocultural. Lo que implica una obediencia normativa a sistemas de conductas y de comunicación, que minimizan y diezman la capacidad de incidir y fracturar la hegemonía que se reactualiza permanentemente por medio de la ideología.

Las tendencias progresistas, en las que se encuentran diversas formas de democracia social(ista) en América Latina, deben dar cuenta de los contextos hegemónicos de este tipo de Estado modular que está en plena capacidad de responder y asociarse con el desarrollo neoliberal de las leyes del mercado capitalista. Si bien, puede resistir y absorber las implicaciones sociopolíticas y económicas de las contradicciones del sistema de producción, eso no equivale necesariamente a que este tipo de infiltración en el sistema derive en su superación o abolición. La intención de las prácticas de subjetivación de la democracia, por parte de los sujetos que son constituyentes de la movilidad subalterna, desde cualquiera de las perspectivas del ejercicio público y popular de poder, está asociada a una comunidad de subjetividades de intereses comunes con el otro que permite reconocer que la dimensión de la eticidad pública se encuentra asociada a la práctica de la libertad y la justicia. Por lo tanto, este ejercicio debe primar como el valor más representativo de los derechos a la equidad.

El protagonismo del intelectual orgánico en el desarrollo político de la movilidad subalterna

La conciencia de una coexistencia ciudadana germina y se desarrolla en el espacio público como una reacción a tono con las representaciones y formas simbólicas de la política, que sirven para consensuar los antagonismos entre sociedad política y sociedad civil. El propósito e interés es constituir y perfilar las relaciones de fuerza de las estructuras clasistas del Estado capitalista, que permiten optimizar y justificar las condiciones objetivas que encubren las contradicciones, y responden a las fluctuaciones o crisis del modo de producción en sus diversos niveles de legitimación.

El proceso semántico de este sistema de poder se va articulando por medio de los discursos ideológicos, que emergen y circulan entre las dinámicas institucionales, para la socialización del *status quo* que hace permeable el reconocimiento de la juridicidad del sistema, como un fin para todos en acuerdo a la interpretación de las normas y los roles sociales.

Por consiguiente, las relaciones sociales se encuentran permanentemente mediadas por la producción simbólica de las ideologías que permiten incrustar en la conciencia de clases, los valores, creencias y representaciones de una concepción del mundo universalmente totalizante. La conducción del sistema de identidades sociales y sus respectivas narrativas biográficas, o mundos de vida subjetivos, se alienan para responder a los fines de la racionalidad política de la que queda revestido el cuerpo ideológico de la estructura del modo de producción.

La presencia de la cosmovisión del Estado hegemónico, en los diversos espacios de coexistencia pública e institucional de la ciudadanía, poco a poco viene a producir las adhesiones de fuerzas que requiere este tipo de control social para avanzar en sus proyectos de desarrollo y equilibrios socioeconómicos.

No se puede instituir el orden de poder de la hegemonía sin un campo cultural generalmente consensuado y, a la vez, con inflexiones de coacción estratégicas. La finalidad del Estado de clases es,

por una parte, generar tolerancias entre una ciudadanía (sociedad civil) que permitan afianzar las formas de convivencia democráticas de participación, en sentido lato, pues se trata de certificar el contenido formal de la democracia que se valida en la vida pública a través del lenguaje del discurso ideológico, lo que contribuye a hacer sostenible la adhesión política, entre la estructura de las relaciones de producción y superestructura de relaciones discursivas y simbólicas.

Por la otra parte, el Estado hegemónico se reproduce a sí mismo por medio de los intelectuales tradicionales, cuya estructura elitista se encuentra adscrita a la dirección ético-cultural que anima en la ciudadanía en general en sus tipos, modelos y prácticas de lealtades a los efectos de cooptar las voluntades de resistencia o desobediencia en la esfera de la civilidad.

A este nivel, de los complejos plexos que conforman los espacios y tiempos de la hegemonía capitalista, es donde podríamos situarnos para un mejor análisis de los contextos represivos y opresivos del poder político que se centraliza en el Estado, con el objeto de llegar a una interpretación de las efectivas posibilidades que tienen las movilizaciones subalternas para agenciar tipos de crítica contra sistémicas al interior del orden ideológico de sus democracias, impuesto por la cultura del bloque histórico. Se dan las condiciones fácticas de construir acciones contrahegemónicas liberadoras, de insurgencia, contestación y crítica política que logren más relevancia cuando se trata de desarticular los aparatos ideológicos del Estado, que al atomizar los espacios públicos deliberativos, elude la presencia del antagonismo de clases, en su propósito de hacer más uniformes y homogéneas las dinámicas emergentes e insurreccionales de los movimientos sociales alternativos.

El intelectual tradicional, y esto es un lugar común, se sabe que va a responder de un modo confesional a la *doxa* política para la cual la clase dominante lo forma y desarrolla, a través de los valores de la tradición y el sentido común. Este es un intelectual convencido de su rol para adosar las conciencias sociales en el sistema de normas, cuyos procesos para legislar la justicia y la equidad de la

sociedad se prescriben al amparo de las fuerzas que se entranan y tejen ideológicamente las relaciones de significación que encubren los signos de dominantes de las clases hegemónicas y del Estado.

Este tipo de intelectual, bien es sabido, es el reproductor ideológico del sistema de clases donde unas son más jerárquicas que otras, y, en consecuencia, ejercen sus roles de integración social centralizando el sentido del poder hacia los vértices donde el sistema jurídico y constitucional se transforma en potencia y nuclea el Estado, en cuanto voluntad absoluta e inquebrantable que todo lo absorbe y resiste.

Por supuesto, esta concepción del intelectual, respecto al dominio de poder del Estado, se funda en un tipo de racionalidad normativa e instrumental que consiste en estandarizar y/o regular el orden de la cultura y la subjetividad. Más aún, logra cumplir un rol de engranaje, amalgama, síntesis, en las correlaciones entre estructura y superestructura, y así establece y preñija, de este modo, los intersticios utilizables por algún movimiento subalterno que pudiese incidir en la desarticulación de las correlaciones de dominancia entre una esfera y la otra de la totalidad social.

Son muchas las mediaciones simbólicas y lingüísticas que se obtienen a través de los discursos ideológicos. Ellas permiten interpretar las alianzas de cohesión que persigue el intelectual de la clase hegemónica, cada vez que las crisis que se presentan en el tejido de la sociedad producen el quiebre del reflejo ideológico de la superestructura. A causa de estas alianzas la hegemonía no cesa de rearticularse, a fin de obtener en su inmediatez la neutralidad de las voluntades disidentes entre los sujetos que sufren las contradicciones de clase.

Las problemáticas causadas por los severos grados de conflictividad que caracterizan la desintegración de las identidades públicas en las sociedades de clases, tantas y diversas formas de anomia social que desesperanzan a los sujetos y minimizan su capacidad consciente para rebatir argumentativamente la opresión que vive a diario en lo más cotidiano de la vida, estarán regularmente determinando cualquiera de los proyectos subalternos

de vida que pudieran sacarlos del sistema de alienación donde es deshumanizada su existencia.

La perspectiva de un discurso liberador, que se pueda relacionar implicativamente con las praxis transformadoras de los espacios de convivencia ciudadana, a partir de los cuales emergen y cristalizan los poderes populares, otorga una mayor eficacia a la democracia subalterna. Eso requiere de la contrafigura de un intelectual orgánico, cuya presencia en el escenario de la política esté referida a la pluralidad de las formaciones sociales que logran asociar sus diversos proyectos de vida con un sentimiento comunal contrario a la estructura racional del orden de la sociedad de mercado.

Se hace orgánica la filiación del intelectual, a los procesos de movilidad subalterna de los que se vale el colectivo popular o sujeto pueblo para combatir las condiciones de exclusión y de marginalidad que se le imponen, a través de los consensos del discurso ideológico y de las formas hegemónicas de la cultura que administra el *thelos* del Estado. La correspondencia del intelectual orgánico con las clases subalternas nace de un reconocimiento y no de adoctrinamiento, gracias a las prácticas dialógicas que requiere el colectivo popular, para articular discursos que puedan visibilizar a los interlocutores que, al entrar en su relación subjetiva con la vida compartida, hacen posible revalidar y reinterpretar el mundo de las necesidades y satisfacciones a partir de la libertad y de los derechos humanos.

El intelectual orgánico, al igual que cualquier otro sujeto que entra en las relaciones de poder, no debe perder o descuidar este fundamental referente existencial de los espacios que se conjugan en el ámbito de la alteridad de las clases. Éstos condicionan los momentos de su actuación en las prácticas colectivas, en sus interpretaciones de las relaciones de producción simbólicas y de los discursos ideológicos de la hegemonía; lo que, precisamente, le permite diversos puntos de encuentro y desencuentro con el sistema de poder al interior de las instituciones, por medio de las cuales se ejercen los poderes de la política del Estado.

Las tareas que debe cumplir este intelectual orgánico son muy puntuales en la reconstrucción de tramas sociales de convivencia

populares, que van a reforzar y consolidar las acciones directas asumidas por los movimientos sociales subalternos, a la hora de la toma de decisiones en los debates públicos de los que dependerá la repolitización de las estructuras de coexistencia y participación democráticas. Su incidencia es incuestionable en la construcción y puesta en escena de la filosofía de la praxis. Un compromiso donde la reivindicación de los derechos populares de los ciudadanos es la meta que se puede lograr, por medio de estrategias revolucionarias que socaven las bases de la hegemonía instituida. Por esa razón, el tipo o forma de dirección ético-cultural del intelectual orgánico, en la producción de un discurso emancipador, contribuye, notablemente, a una conciencia crítica y desideologizada de la cultura hegemónica.

La disidencia o desobediencia, que sale a flote en las relaciones que se institucionalizan en la sociedad civil, logra su empatía con la naturaleza dialógica del discurso subalterno, que signa de valor al mundo subjetivo que ha sido colonizado por la razón instrumental de los grupos de poder insertos en el control hegemónico del sistema social.

El sentido revolucionario del proyecto político que defiende el intelectual orgánico encuentra su compromiso ético en las gruesas capas de marginalidad de las bases populares de la sociedad neoliberal. Su preocupación por interpretar no es una mera teorización de los problemas para abstraerse de las contradicciones de la realidad. Precisamente, el rol que le corresponde es formular propuestas que sirvan a la dirección contrahegemónica que se plantean las prácticas subalternas populares como mecanismos de resistencia, a la vez que cancela las coordenadas que impiden la autonomía de sus desarrollos sociopolíticos.

Relaciones recíprocas se conjugan entre este tipo de intelectual, que se sitúa más en el interior de la movilidad subalterna en sus posibles reclamos para negociar con el dominio de las élites de poder. Se trata, por consiguiente, de una labor de pedagogía para la construcción del otro mucho más subjetivado por la conciencia de clase, con la que se produce inicialmente la identificación con el estamento de la producción. De este modo, el aprendizaje de las

formas políticas de participación que instaura la hegemonía puede ser rebasado por la salida de los sujetos de la movilidad subalternas al escenario público, donde el cuestionamiento a la retórica del poder implica una posición de contraste o protesta con la cultura democrática burguesa.

Quizás, una de las principales incongruencias que se detecta hoy día en los procesos de emancipación y de crítica política a la hegemonía del sistema se asocia en relación con el ascenso de la figura del intelectual orgánico en el sistema de representación de los espacios de las subalteridades, donde estas representaciones del imaginario libertario pudieran terminar reducidas a los patrones de aceptación o rechazo, de los cuales el intelectual orgánico es imagen.

Los dinamismos que emanan de los movimientos sociales difícilmente deberían responder y ser consecuencia lógica de la dirección personal o institucional del intelectual orgánico. Su papel de mediación o inductor de los cambios que se propician, desde la superestructura a los efectos de interpretar y debatir los órdenes de poder, requiere que su interacción se corresponda más inmediatamente con el universo de reclamos y/o logros de las clases subordinadas, y no con programas doctrinarios del activismo político tradicional.

Su capacidad de interlocución viene a dar como resultado el encuentro comunicativo con los actores sociales, que destinan sus fuerzas mancomunadamente a producir otra cultura democrática de la participación política que hace efectiva y puntual la distinción con el intelectual tradicional, que reproduce los autoritarismos y despotismos de la hegemonía.

¿Cómo se puede evitar, por un lado, y deslindar, por el otro, que el intelectual orgánico sea presa del sistema que cuestiona y reformula en términos de las prácticas revolucionarias?

Para responder a esta pregunta vale la pena afirmar que, las relaciones entre intelectual y la conciencia popular del pueblo se deben configurar desde las esferas públicas donde el intelectual orgánico propicia el análisis de los mundos de vida de los sujetos,

con el interés de exponer las narraciones profundas de los espacios biográficos, la identidad personal y colectiva de los sujetos que se encuentran para dialogar y compulsar los cambios que afecten los sistemas de opresión. Para que las relaciones entre intelectuales orgánicos y los desarrollos políticos que permean sus roles de clase social logren su efectividad y complemento, a partir de una experiencia conjunta que potencie expresiones y prácticas contrahegemónicas, el proyecto subalterno a la hegemonía se propone como otra concepción histórica y cultural que se abre a nuevos escenarios de coexistencia popular.

Esta otra vía de resistencia, autodefensa y diversos espacios de movilidad en la sociedad civil pudieran ser una garantía para consolidar la fuerza de choque que debe usar el sujeto subalterno en su proyecto de luchas sociales. Sin dejar de lado las circunstancias socioeconómicas que directamente inciden en la formación y aparición del intelectual orgánico, la correspondencia con el contexto político del que toma sus opiniones y discursos sociales hace muy puntual su importancia para una comprensión de las causas y fenómenos que se deben combatir contrahegemónicamente. El colectivo social o pueblo popular por sí mismo no es clarividente de los entramados ideológicos, ya que, para lograr una visión de conjunto de los antagonismos y oposiciones entre las clases, la interacción del intelectual orgánico contribuye a que la conciencia de clase se revele en el espacio público con mayor capacidad de crítica política y genere, a la vez, condiciones prácticas para convocar proyectos alternativos en común con otros sectores subordinados por la hegemonía.

Bibliografía

- Alonso Sánchez, Jorge y Sandoval, Rafael (editores) (2016). "Pensar crítico y ética política en tiempos de guerra capitalista". Dossier especial de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol. 21, num. 73, Venezuela, CESA-Universidad del Zulia.
- Alonso Reynoso, Carlos y Alonso, Jorge (2016). *Ayotzinapa. La incansable lucha por la verdad, la justicia y la vida*, Guadalajara, Jalisco, México, Universidad de Guadalajara.

- Coraggio, José Luis y Laville, Jean-Louis (coords.) (2014). *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte-sur*. Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines.
- De Sousa Santos, Boaventura (2015). *Revueltas de indignación y otras conversas*. Bolivia, ALICE, CES, Stigma.
- Díaz-Montiel, Zulay y Márquez-Fernández, Álvaro (coords.) (2010). Robinson Salazar y Nchamah Miller (directores). *Justicia social emancipadora, democracia ciudadana y crisis del Estado*, Argentina, Insumisos Latinoamericanos, elaleph.com.
- Follari, Roberto (2010). "La falacia de la democracia parlamentaria como modelo irrebalsable", en: Follari, R: *La alternativa neopopulista (el reto latinoamericano al republicanismo liberal)*, Rosario, Argentina, Homo Sapiens.
- Gómez, Marcelo (2014). *El regreso de las clases. Clase, acción colectiva y movimientos sociales*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Biblos.
- Gramsci, Antonio (1975). *Cuadernos de la cárcel*, Trad. castellana de Ana María Palos y José Luis González, 4 vols. México, Era.
- Herrera Zgaib, Miguel Ángel (2012). *Antonio Gramsci y la crisis de hegemonía. La refundación de la ciencia política*, Universidad Nacional de Colombia.
- Hidalgo Flor, Francisco y Márquez Fernández, Álvaro (coords.) (2015). *Contrahegemonía y buen vivir*. México, UAM, Unidad Xochimilco.
- Karczmarczyk, Pedro (2014). *El sujeto en cuestión, abordajes contemporáneos*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Trillos Pacheco, Juan José y Ballesteros Valencia, Harold (eds.) (2015). *Comunicación política, relaciones de poder y opinión pública en la red*, Barranquilla, Educosta.
- Martínez Oliveros, Xiomara (2001). *Política para los nuevos tiempos*, Caracas, CIPOST/ICEAP/Tropikos.
- Mires, Fernando (2001). *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*, Madrid, Trotta.

- Modonesi, Massimo (coord.) (2013). *Horizontes gramscianos*. CLACSO, Prometeo Libros.
- Modonesi, Massimo (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. CLACSO, Prometeo Libros.
- Márquez-Fernández, Álvaro y Díaz Montiel, Zulay C. (coords.) (2005). Robinson Salazar Pérez (editor). *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina: contradicciones, crisis de hegemonía y ensayo de nuevos caminos*, México, Insumidos Latinoamericanos /Utopía y Praxis Latinoamericana.
- Nchamah Miller, Salazar, Robinson & Valdés, Gilberto (coord.) (2006). *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina*, México, Colección Insumidos Latinoamericanos.
- Piedrahita Echandía, Claudia, Díaz Gómez, Álvaro y Vommaro, Pablo (comps.) (2013). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO.
- Sandoval, Rafael (ed.) (2015). *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. Cátedra Jorge Alonso, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México D.F.

Contra el despojo de la democracia

Jorge Alonso

Introducción

Este texto nace en el intento de diálogo con lo propuesto por el Académico venezolano Dr. Álvaro Márquez-Fernández en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, a finales de 2016. Álvaro Márquez-Fernández es profesor emérito en la Universidad del Zulia, ha sido director de la prestigiada revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Ha sido profesor invitado en universidades de España, Bélgica, Italia, Costa Rica, Guyana y México. Actualmente es docente en la Universidad de la Guajira, Riohacha, Colombia. Ha escrito numerosos libros y artículos científicos en los que destaca la forma de pensar al sujeto, y ha profundizado las transformaciones sociopolíticas en América Latina haciendo énfasis en el pensamiento antihegemónico y en la ética de liberación. Cuestiona el uso del poder como dominio y represión. Ha hecho ver que la hegemonía del Estado neoliberal se refuerza por el control mediático de la política. Plantea que la ética antihegemónica es ética de pluralidades intersubjetivas para esclarecer el mundo de los otros. Aborda el proyecto emancipatorio latinoamericano en términos del reconocimiento del otro como alteridad para ampliar los procesos de integración social, garantizando condiciones de igualdad y equidad social. Hace ver que para superar la dominación hacen falta ciudadanos solidarios que pregunten por la condición de la vida del otro (Díaz, 2009). Visualiza

que en América Latina hay un proyecto por construir centrado en el sujeto y la ética intercultural. Insiste en que solo a través de un reconocimiento del otro es posible la liberación del pensamiento y la racionalidad de la cultura colonial hegemónica, y propone una liberación para todos.

Comentario a la ponencia de Márquez-Fernández

Su texto presentado en la Feria Internacional del Libro en Guadalajara en 2016 (Márquez-Fernández 2016) se pronuncia por una democracia de movilidad subalterna. Teniendo como trasfondo el devenir de las diversas naciones en América Latina realiza un tratamiento de filosofía política con una visión de gran profundidad. Siendo tan amplia y compleja su reflexión, llevaría mucho tiempo atender todas las vertientes que va escudriñando, por lo que solo apuntaré algunas cuestiones y ensayaré una mirada coyuntural mexicana. Abre discusiones pertinentes en torno al Estado y el poder, considerando la crisis del Estado moderno neoliberal como estructura de reproducción de la racionalidad económica del capital, y explora las formas para afianzarse con relaciones de fuerza y coerción acorazadas jurídicamente, expresadas en el control y la represión. Aun en el Estado social detecta el indoctrinamiento ideológico. Llama la atención de que tanto los defensores de los gobiernos como sus opositores se valen de imaginarios populistas, de sobredimensión ideológica y de la radicalización de defensa de intereses grupales. Se refiere a las crisis democráticas actuales latinoamericanas y a la devaluación de las formas partidistas expresada en los déficits de la democracia representativa y procedimental incapaz de garantizar justicia y equidad. Convoca a problematizar la interpretación teórica del poder y a evitar su concentración; pero atisba también una resignificación de la democracia por medio de fuerzas subalternas que pueden impulsarla hacia formas comunales y de convivialidad, con capacidades de deliberación para alcanzar precisamente otra democracia, otra forma de gobernar. Constata que hay movimientos sociales subalternos que van generando fenómenos sociales

excepcionales que reclaman educación, transporte, salud, higiene, vivienda, empleo, derecho a la diversidad y la diferencia, derecho a expresarse libremente, a saber disentir, consentir y tener un diálogo permanente y honesto, y a tener la democracia como forma de vida deseable. Insiste en que una democracia práctica de movilidad subalterna requiere discutir los problemas comunes desde parámetros diferentes para construir una democracia de coparticipación directa, que se traduzca en la consecución de formas de convivencia más plurales, justas, equitativas y de buen vivir, que se identifiquen con valores para hacer de la política un lugar de reconocimiento y de vida en común. Recalca que las democracias prácticas se gestan desde otros horizontes valorativos incompatibles con los poderes constituidos, y que las prácticas democráticas alternativas parten de puntos divergentes donde los intereses sociales del colectivo no se pueden unificar bajo una misma identidad política. Se refiere a prácticas sociales insurrectas que forjan una subjetividad de la vida cotidiana de la democracia pública que se va apropiando de una autonomía subalterna, una comunidad subjetiva de intereses comunes con el otro, que permite reconocer que la dimensión de la eticidad pública se encuentra asociada a la práctica de la libertad y de la justicia. Se refiere a la perspectiva de un discurso liberador que se pueda relacionar con las praxis transformadoras de los espacios de convivencia.

Mi diálogo con él quisiera hacerlo señalando que en la situación actual latinoamericana prevalece un cúmulo de despojos que se expresan tanto en expresiones de derecha como de los llamados gobiernos progresistas, que aceleran el deterioro de la naturaleza y ponen en peligro la existencia de la vida humana en el planeta. Pero que uno de los despojos mayores ha sido precisamente el de la democracia.

Si echamos una mirada a lo que está pasando, no solo en América Latina sino en el mundo entero, constatamos que la democracia ha sido cooptada por el poder de las corporaciones que utiliza lo electoral como una puesta en escena de su propio poder y de la simulación. El investigador estadounidense Sheldon Wolin,

analizando la situación de su país, llamó la atención acerca de la entronización de un "totalitarismo invertido". Precisó que dicho totalitarismo no tiene las mismas estructuras que el clásico, pero que es un sistema de poder que se opone a los principios fundamentales de la democracia y dispone de importantes tecnologías de control, intimidación y manipulación masiva superiores a las del totalitarismo clásico. Este nuevo totalitarismo se centra en el poder corporativo. No se expresa como una ideología, pero mercantiliza la política y la religión. Se ha pervertido la democracia en algo sumiso y privatizado. Dicho totalitarismo es autoritario y para esto explota recursos estatales, pero su dinámica mayor la genera por la combinación de otras formas de poder, sobre todo de las corporaciones económicas. El gobierno se apoya en el poder de las corporaciones, las cuales van modelando una nueva cultura y configurando una nueva identidad. Se interviene en lo más personal: en las relaciones sociales, el matrimonio, la reproducción, las decisiones de la familia sobre la vida y la muerte. Hay construcciones de los medios visuales que con el nombre de libertad se defienden los intereses concretos de los dueños de los grandes medios de comunicación. Se va creando un conformismo leal y se manipula mediáticamente al electorado. Así, este nuevo totalitarismo no necesita quitar el ámbito electoral, ni requiere de un líder fuerte. Además, este totalitarismo niega su propia identidad. Dirige la democracia de los de arriba sin que parezca que ha sido suprimida y utiliza los mitos de la democracia como formas vacías y superficiales. Pero lo que sucede es que la ciudadanía ha sido desplazada por los poderes fácticos. Este totalitarismo florece ante una ciudadanía que padece letargo político. Permite las reyertas partidistas y una ciudadanía virtual. Dicho totalitarismo es procapitalista y antisocial, y cultiva el miedo social como arma de control. En lugar de un cuerpo de ciudadanos se propicia una multitud solitaria. Lo político adquiere características gerenciales. Hay deterioro de la ética pública. El poder corporativo es el que manda, pero supedita al Estado en cuanto a contratos, subsidios y protección. La privatización es un componente fundamental de esa democracia dirigida. Se acostumbra a la gente a someterse a

las jerarquías del poder. Se explota lo incierto del empleo y de las jubilaciones para el sometimiento. Las contribuciones a las campañas son burdos sobornos. Crece la corrupción. Dicho totalitarismo ha ido moldeando el apoyo de los electores sin permitir que estos gobiernen. Hay votaciones, pero el pueblo no tiene control del proceso mismo, que está en manos de los partidos y de los poderes fácticos. Este totalitarismo no busca la unanimidad, sino la división. No quiere a un demo activo sino a votantes ocasionales. La política reproduce la estructura y la cultura del capitalismo corporativo. No hay un ciudadano participante, sino un espectador-consumidor. Los partidos son máquinas para ganar elecciones, aunque falsamente se quieren hacer pasar como instituciones para promover la concepción de una buena sociedad. Se reducen los espacios para los desacuerdos "aceptables". Las decisiones fundamentales no se discuten, se imponen. Este totalitarismo no surge abruptamente, sino que es el fruto de un largo proceso. Hay una propiedad de los medios electrónicos de comunicación que se ha ido concentrando cada vez más. Dicha propiedad implica el control de los contenidos. Hay coberturas extremadamente selectivas; en los debates televisados el público es parte del decorado. Se quiere una democracia retórica. Se promueve una despolitización y se envuelve en un temor colectivo de impotencia individual frente al trabajo, la educación, la salud. El gobierno, en lugar de estar atento a las necesidades populares se vuelve insensible y las usa demagógicamente. Un punto básico de este totalitarismo es que el gobierno engaña al pueblo sistemáticamente y tergiversa deliberadamente la realidad. El mentiroso quiere que lo irreal sea aceptado como la realidad (Wolin, 2009).

Frente a este proceso del control del poder estatal por parte de los poderes fácticos está otro proceso aparejado: el del fascismo societal. Boaventura de Sousa Santos critica la existencia de una democracia autoritaria. Hay un despotismo social. Hay un fascismo que se asienta en la sociedad que promueve la acción conformista. Aumenta el desempleo, bajan los salarios, decaen los bienes como vivienda, salud y educación; hay destrucción ecológica y aumento

de riesgos. El fascismo social actual que nos presenta Santos no es unívoco, y puede vivir con pluralismo. Una de sus expresiones tiene que ver con la segregación social de los excluidos. Actores con poderes reales usurpan prerrogativas de coerción y regulación social. Hay una manipulación discrecional de la inseguridad. Se genera impotencia y pasividad. Existe una enorme desigualdad económica, derechos ciudadanos que se consideraban inalienables son confiscados. El fascismo societal no implica el regreso del fascismo clásico. No necesita sacrificar lo formal de la democracia de los de arriba. Es una nueva forma de fascismo. Este fascismo societal está caracterizado por relaciones sociales y experiencias de vida bajo relaciones de poder e intercambios extremadamente desiguales que se dirigen a formas de exclusión particularmente severas y potencialmente irreversibles (Santos, 2004).

Ante esto, la propia democracia como modelo ha perdido credibilidad, los partidos tradicionales están en crisis y la extrema derecha se aprovecha de esto y va en aumento (Ramonet, 2016). En los procesos democráticos mundiales de la segunda mitad del segundo lustro del siglo XXI se ha ido extremando la combinación del totalitarismo invertido y del fascismo societal. Las corporaciones capitalistas son las que detentan, sin haber sido elegidas y sin control, un poder cada vez más profundo y extendido que en su voracidad tras la ganancia han impuesto un sistema homicida, biocida, ecocida y geocida (Boff, 2016). Pero las corporaciones no conviven pacíficamente, sino que existe una dura pugna entre ellas. Aunque algunos crean, como en Estados Unidos, que votan antisistema, no es así sino su voto está inscrito dentro de esa pugna, y ese voto favorece a alguna oligarquía. Lo que sucede es que la vieja articulación del mundo se está desmoronando (Piqueras, 2016). Lo que prevalece es esa paretiana circulación de las elites en una pugna interelitista, en donde los que mandan siguen despojando la democracia aunque se beneficien de algunos de sus viejos mecanismos.

El imperio de las corporaciones aun en los gobiernos que se han denominado progresistas en América Latina privilegia el extractivismo que deteriora la naturaleza y pone en peligro la existencia

de los mismos pueblos. Las que parecían conquistas populares han sido usurpadas por los poderes fuertes del capitalismo neoliberal. Se ha hecho ver que desde arriba solo se reproduce lo que hay, y si de cambiar se trata eso debe hacerse desde abajo (Machado y Zibechi, 2016). A nivel global, y de manera particular en el caso griego, se ha visto que existe un espacio político que se ha convertido en irreductible para las expresiones de la ciudadanía.

En la jornada de apertura del III Encuentro Mundial de Movimientos Populares en Roma, el 2 de noviembre de 2016, el brasileño João Pedro Stédile denunció que el planeta estaba siendo agredido por el capital que se había apropiado de la naturaleza, privando de la misma a los seres humanos, por lo que emplazó a discutir nuevas formas de política popular. Reflexionó que el pueblo ya no conseguía ejercer su capital político a través del voto, e instó a encontrar alternativas a los problemas que la humanidad está padeciendo. Pero también hay voces que llaman a no dejar que prosiga la democracia usurpada, sino a recuperar la auténtica democracia.

Hasta ahora ha prevalecido la democracia de simulacros. Pero, como ha señalado Dos Santos, la libertad de los explotadores y de violentos dominadores no puede ser un principio ordenador del mundo; no podemos aceptar como principio que el 1% acumule la mitad de la riqueza mundial. Dos Santos hace ver que por el terror organizado y promovido por un sistema de poder en crisis la humanidad ha sido sometida a colosales desequilibrios económicos, crisis humanas y ambientales y amenazas a la sobrevivencia de la humanidad y hasta del propio planeta (Dos Santos, 2016). Christian Laval defendiendo el principio de lo común lo liga con la democracia al plantear que la participación en toda la actividad colectiva, política, económica y social supone el derecho de involucrarse en la deliberación y decisión de todo lo que atañe a la vida y sus actividades, precisando que no se trata de tomar el poder sino gobernar distinto, que los servicios comunes sean de la sociedad, pero una sociedad genuinamente democrática, para evitar que el capital se siga apoderando de los procesos naturales y de los productos culturales como la educación, la salud, etc. Se ha llamado

la atención de que el capital no solo se limita a destruir lo común, sino que organiza en su propio desarrollo y que es capaz de despojar a los individuos hasta de la cooperación que pone al servicio del capital. Pero eso implica rescatar de alguna forma la democracia (Gago, 2016).

Planteamientos zapatistas al finalizar 2016

La democracia es uno más de los despojos. Desde México los zapatistas han venido denunciando el cúmulo de despojos que sufren los de abajo. En septiembre sus señalamientos han sido más apremiantes. Han señalado que en el sur la lucha de los pueblos en defensa de sus territorios en contra de los caciques y empresas se disuelve con la lucha por la seguridad y la justicia en contra de las bandas de la delincuencia organizada relacionada con la clase política. En occidente de México los pueblos deben luchar contra los malos gobiernos y el crimen organizado. Una lucha irrenunciable ha sido la de la Madre Tierra. En el norte del país persisten las luchas por el reconocimiento de los territorios de los pueblos frente a las amenazas mineras, despojos agrarios, robo de recursos naturales. En la península yucateca ven a los mayores defendiendo sus tierras frente al ataque de empresarios turísticos e inmobiliarios. En el centro la defensa es contra autopistas, gasoductos, acueductos fraccionamientos que se imponen violentamente. En el oriente la violencia viene del *fracking*, de las mineras, del tráfico de migrantes. Los pueblos originarios han buscado diálogo con el mal gobierno en sus demandas urgentes de respeto a sus territorios, de presentación de desaparecidos, de liberación de presos, de justicia para los asesinados, pero los malos gobiernos simulando dialogar, fingiendo consultar, apoyan los despojos. Los zapatistas han visto la resistencia del otro perseguido y estigmatizado, de las mujeres violentadas, desaparecidas y asesinadas, de la infancia convertida en mercancía, de la juventud criminalizada, del trabajo explotado, de la rebeldía perseguida, de la naturaleza mancillada. En octubre de 2016, el zapatismo y el Congreso Nacional Indígena, que celebraba su vigésimo

aniversario, lanzaron un comunicado en el que señalaron que había llegado el tiempo de los pueblos de hacer vibrar a México con el latir ancestral del corazón de la Madre Tierra. En ese encuentro repasaron los agravios y despojos y se dieron cuenta de que esos se habían agudizado. Recalaron que los pueblos se construían cada día en las resistencias para detener la tempestad y ofensiva capitalista que se había vuelto más agresiva y se había convertido en una amenaza civilizatoria no solo para los pueblos indígenas y campesinos, sino para los pueblos en las ciudades. Proclamaron su rebeldía ante los malos gobiernos, sus empresas y su delincuencia organizada. Denunciaron cada uno de los despojos sufridos por los pueblos. Refrendaron que su resistencia y rebeldía era la forma de respuesta colectiva. Señalaron que para defender lo que ha sido su caminar y aprendizaje se había consolidado en el fortalecimiento en los espacios colectivos para tomar decisiones, haciendo a un lado a los partidos políticos que solo generaban muerte, corrupción y compraba dignidades. Plantearon que el poder de abajo era el que los había mantenido vivos. Haciendo un balance, sacaron como conclusión que la ofensiva contra los pueblos no solo no cesaría, sino que aumentaría; por lo que se llegó a la decisión de iniciar una consulta en cada uno de sus pueblos, para desmontar desde abajo el poder que arriba se imponía y ofrecía un panorama de muerte, violencia, despojo y destrucción. En esta forma, se declararon en asamblea permanente para llevar a cabo dicha consulta para nombrar un Concejo Indígena de Gobierno, cuya palabra fuera materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contendiera a nombre del CNI y del EZLN en el proceso electoral del 2018 para la presidencia del país. Para que no hubiera dudas, volvieron a proclamar que su lucha no era por el poder, sino que estaban llamando a los pueblos originarios y a la sociedad civil a organizarse para detener la destrucción, y fortalecer sus resistencias y rebeldías construyendo la paz y la justicia entrelazándose desde abajo. Llamaron la atención de que era el tiempo de la dignidad rebelde, de construir una nueva nación por y para todas y todos, de fortalecer el poder de abajo y la izquierda anticapitalista.

Esto produjo una agitada reacción, por lo que los zapatistas tuvieron que hacer algunas aclaraciones en un comunicado firmado por el Subcomandante Galeano destacando que si la sola existencia ciudadana de una mujer indígena había causado tanto revuelo ¿qué pasaría si su oído y su palabra recorrieran el México de abajo? Posteriormente, los subcomandantes Moisés y Galeano, mientras se estaba haciendo la consulta propuesta, anunciaron que la asamblea permanente del CNI se reinstalaría el 29 de diciembre de 2016 para examinar en los dos siguientes los resultados de la misma. El primero de enero de 2017 se tomarían los acuerdos si los hubiera.

Se han dado muchas respuestas ante esta propuesta. Pablo González Casanova, Gilberto López y Rivas y varios académicos más, inmediatamente se pronunciaron, reconociendo el valor trascendente de la propuesta, y resaltaron que esa iniciativa derivaba de un pensamiento colectivo. Recordaron que los pueblos habían utilizado distintas estrategias de lucha para asegurar su continuidad y autonomía. Llamaron la atención de que surgía de quienes mandaban obedeciendo, cimentaban su poder desde abajo y deseaban erigir una nueva nación por y para todos. Consideraron que la propuesta abría un camino de paz en el contexto de violencias del Estado. Hicieron ver que esa posible candidatura cuestionaba el monopolio de la política y de la representación de la sociedad y la nación. Para algunos, lo novedoso de la propuesta era que proponía otra mirada a la política nacional desde las experiencias de despojo y represión vividas por los pueblos indígenas. Alababan que no se buscara el poder sino de construir una defensa más sólida, articulada y nacional contra los megaproyectos y los despojos en todo el país. Precisaban que no se estaba tratando de crear un nuevo partido ni de aliarse con partidos políticos, sino de enfrentar el dilema político de cómo podía un movimiento popular ganar presencia nacional sin perder la relación con sus bases (Harvey, 2016). Se hizo también el énfasis de que la exploración de participación directa en la coyuntura electoral se inscribía en las formas de resistencia (Hernández, 2016). Se hacían disquisiciones, anotando que al utilizar el EZLN la vía electoral reconocía que, aunque las elecciones no eran

el mejor terreno de lucha para los explotados y que no era ni el único ni el principal medio organizativo para ser escuchado, cuando fuera posible habría que utilizar dicho instrumento (Almeyda, 2016). Pero también se difundieron escritos que criticaban al zapatismo por esta propuesta, le reciminaban el hacerse sexenal, de hacerle el juego a la derecha y de debilitar a la izquierda institucional. Otros cambiaron los términos y llegaron a proponer que López Obrador declinara a favor de la candidata zapatista. Algunos planteaban que en su momento se examinara quiénes tenían más posibilidades de triunfo y entonces se decidiera quién sería el que conglutinara a toda la izquierda. Hubo los que acusaron de sectarismo al zapatismo, por lo que lo consideraban aislado. Se llegó a decir que la autonomía que llevaba a cabo era interesante pero insuficiente, y que si le entraba a lo electoral debía buscar alianzas, pues no resultaba serio hacer una propuesta de esa naturaleza si se sabía que no iba a poder triunfar. Se les recomendó formular un Concejo "incluyente" que tuviera un proyecto social para el cambio de gobierno. Algunos dijeron que se trataba de una decisión cupular que se imponía hacia abajo. Otros celebraron que se optara por el camino de una campaña para organizar y luchar, y defendieron como viable la vía electoral como herramienta para luchar contra el sistema. Hubo quienes llamaron la atención de que no se trataba de un llamado etnicista autocentrado en los pueblos indígenas, sino de una iniciativa similar a la de la Otra Campaña que buscaba organizar a la gente, y que la propuesta se hacía en el momento en que el Estado mexicano se estaba desfondando con una metástasis terminal (Zibechi, 2016). Hubo los que reconocían que la propuesta podía ser difícil de digerir para quienes habían visto en el zapatismo el referente global de la resistencia al capitalismo neoliberal; pero, que siendo una propuesta riesgosa, también era esperanzadora. Se aclaraba que en las instituciones zapatistas no se ejercía el poder porque se dispersaba en la comunidad. Se alababa que la construcción de una alternativa electoral cristalizara el trabajo asambleario que ya era una realidad. Se le veía como una nueva herramienta de lucha controlada por la sociedad civil y organizada por los de abajo. Se precisaba que el movimiento

indígena era el único capaz de tomar el poder de forma horizontal, de cambiar el mundo sin tomar el poder (Soledad, 2016).

La discusión fue copiosa y extensa. Los zapatistas tuvieron que intervenir con un nuevo comunicado. Criticaron los tintes racistas de las reacciones aun en medios que supuestamente eran de pensamiento avanzado. Exhortaron a leer con cuidado lo que se había propuesto y la forma en que se había hecho. Recalaron que el Congreso Nacional Indígena primero preguntaba antes de llegar a alguna decisión. Recordaron que la consulta que se estaba llevando a cabo en las últimas semanas de 2016 era si se estaba de acuerdo en nombrar un Concejo Indígena de Gobierno para que gobernara México, y que fuera representado por una mujer indígena delegada del CNI que fuera candidata a la presidencia en las elecciones de 2018. Ante tanto discurso, llamaban la atención de que el movimiento zapatista con sus 23 años había avanzado con sus municipios autónomos rebeldes en los que los pueblos mandaban y su gobierno obedecía, donde había roto con el mal gobierno y que había dado muchas muestras de que los zapatistas eran verdaderos maestros de desobediencia al mal sistema. Recalaron que en su realidad se mostraba una forma de cómo se destruía al mal sistema o qué cosa era lo que se debía destruir y qué construir, tomando en cuenta la decisión de miles, y no la de un puñado de personas. Enfatizaron que a ellos nadie les pagaba por ser lo que eran y que no le servían a nadie porque nadie los mandaba. Hicieron duras críticas a los que pretendían darles lecciones desde el ámbito de la intelectualidad, y les recriminaron que no se dieran cuenta de que los pensamientos de los capitalistas cambiaban en su modo de explotar, reprimir y despreciar. Les recomendaron que salieran de sus nichos de confort y que ante la realidad se pusieran a imaginar muchas cosas con todas las combinaciones que alcanzaran a ver para que tuvieran otras ideas y no repitieran lo mismo de siempre. Nadie podía hablar por los zapatistas, pues tenían sus propias palabras y acciones que demostraban que estaban por la gente de abajo y a la izquierda, la que luchaba, la que pensaba, la que se organizaba, la que resistía y se rebelaba. Indicaron que en esos momentos a los pueblos, tribus,

nacionales y barrios organizados en el CNI les tocaba enseñarles y mostrarles el camino, y aseguraron que los zapatistas aprenderían de ellos. Esperaban lograr eso para un mundo más justo, más democrático, más libre. Sabían que había que hacer todo de nuevo, pero cabal, sin arriba ni abajo, sin desprecio, sin explotación, sin represión y sin despojo. Y ese mundo también sería para los racistas y los que los despreciaban. Argumentaron de muchas formas que lo que saldría no era decisión de una persona, sino algo colectivo.

Importantes precisiones zapatistas

A mediados de noviembre, los zapatistas volvieron a lanzar un importante comunicado destinado no solo a los allegados nacionales e internacionales, sino abierto a quienes sin estar con el zapatismo tenían idénticas inquietudes y propósitos. Recordaron la frase mundial de que los sueños de los de abajo no cabían en las urnas de los arriba, y los zapatistas añadieron que tampoco sus pesadillas (asesinatos, desaparecidos, encarcelamientos injustos, ser indígena, ser mujer, ser pobre...). Los zapatistas se preguntaron cuántos ausentes de Ayotzinapa cabían en las urnas, y recalcaron que ni siquiera hay la certeza de que murieron, que no solo dolía la ausencia sino también la incertidumbre y angustia. Inquirieron a cuántas boletas electorales equivalían los infantes asesinados por el partido Acción Nacional en Sonora. Siguieron preguntando por los agravios hechos por todos los partidos contra los de abajo, y específicamente, contra cada pueblo originario de los que fueron enfatizando sus diversos nombres. En sus preguntas siguieron indagando qué encuesta tomaba nota de la destrucción de la tierra, por quién votaban las aguas contaminadas, las especies animales que se extinguían, el aire que se ensuciaba. Y apuntaron que faltaba pedirle cuenta a quien era responsable de las pesadillas de los de abajo provocadas por los de arriba.

Reiteraron la aclaración de que la propuesta inicial procedía de los zapatistas y que el Congreso Nacional Indígena la había hecho suya. Una vez más recalcaron que los zapatistas no iban a participar

por un cargo electoral en el proceso de 2018, que no se iban a convertir en un partido político ni presentar a una mujer indígena como candidata a la presidencia. Otra aclaración que hicieron fue que los zapatistas no iban a participar directamente en esas elecciones porque el zapatismo no luchaba por tomar el poder. Pero recordaron algo más, que ningún integrante del EZLN tenía algún cargo en los gobiernos autónomos porque su tarea era servir a las comunidades, acompañarlas, apoyarlas, y no mandarlas. Otra precisión importante fue que el pronunciamiento que se estaba consultando no había sido formulado por los zapatistas sino por el CNI, y que lo habían hecho suyo tal como se los entregaron. Volvieron a hacer mención de que en el V Congreso se examinó que el profundo racismo existente en la sociedad mexicana era un obstáculo para llevar adelante la iniciativa. Los zapatistas añadieron que además del racismo había en la clase política un profundo desprecio, pues si los originarios hacían algo siempre decían que alguien los estaba manipulando. Criticaron que la prensa y varios intelectuales hubieran tergiversado las cosas diciendo que el EZLN iba a participar en las elecciones con una mujer zapatista como su candidata presidencial, cuando lo que sucedió fue que el CNI decidió consultar si participaba con una delegada propia la cual contará con el apoyo del zapatismo.

Los zapatistas son conscientes de que han ido surgiendo dudas y cuestionamientos legítimos y racionales, y en ese comunicado se propusieron dar respuestas, insistiendo en que la propuesta no estaba ya en manos de los zapatistas sino del CNI.

El zapatismo dio cuenta de la génesis de la propuesta que les llevó algunos años, cómo se fueron analizando las razones en contra y después las que estaban a favor de ella. Sintéticamente vieron el qué, luego todo lo que estaba en contra y a favor del cómo, luego dónde y cuándo, y finalmente el quién. Fue cuando echaron el ojo al CNI que se había mantenido, con sus altibajos, leal a su esencia, y, aunque lejano su dolor de los medios de comunicación, representaba al sector más golpeado por la Hidra capitalista. Los zapatistas no sabían si la propuesta la aceptaría el CNI, tampoco si la Sexta la entendería. Se preguntaron qué harían si no saldría bien. Sabían que

al CNI le preocuparía que lo acusaran de traicionar su palabra, de que se desviara de su camino o que estaba claudicando y se había vendido. Podrían atacarlo fuertemente. Le correspondería al SubGaleano recibir críticas y ataques. Pero también todo eso ayudaría al CNI a decidir si aceptaba o no la propuesta. Según el Subcomandante Moisés, quien asumió la vocería y la jefatura del zapatismo, la propuesta es algo que no se reduce a los pueblos indígenas, sino que es muy grande, tanto o más que, el primero de enero de 1994, indicó que, aunque el CNI rechazara la propuesta, el haberse puesto a dialogarla y discutirla producirá importantes cambios. El comunicado recordó que el magisterio democrático había refrendado su rebeldía, que los pueblos originarios siguieron padeciendo golpes, despojos y desprecios; que la Hidra capitalista seguía devorando mundos. Llamó la atención de que el CNI era el único espacio donde los originarios podían hacerse escuchar. Cuando llegó la hora del Quinto Congreso del CNI se vio que no podía ser como otras reuniones en las que se platicaban sus resistencias, maldecían al sistema, declaraban que no se rendirían y volverían a sus tierras para seguir llevando la cuenta de agresiones, despojos, injusticias, muertes. Los zapatistas analizaron que esos dolores ya no encontraban eco como antes. Explicó que no se trataba de que la gente fuera apática, sino que la guerra que los pueblos originarios padecían desde hace tiempo había llegado a sus calles, casas, escuelas, lugares de trabajo, y los dolores de los originarios ya eran uno entre muchos otros e iba creciendo la soledad. Se hizo ver que pronto el CNI no podría salir de sus territorios. Les recordaron a los asistentes a ese Quinto Congreso que estaban ahí porque sus pueblos buscaban apoyo, porque se debían a sus pueblos, que las cosas estaban mal y se pondrían peor, por lo que algo tenían que hacer. Los zapatistas anotaron que a ellos nada les debían, pero sí se debían a sus pueblos, y si nada hacían sería muy tarde para reaccionar. Y enfatizaron que lo que decidieran hacer lo comprenderían y no habría de parte de ellos juicios ni condenas. Les llegaron a decir que si les estorbaban la Sexta y el EZLN que rompieran con ellos. Los zapatistas les dijeron que los

pueblos originarios estaban golpeados con muertes, desapariciones, secuestros, encarcelamientos, despojos, injusticias, con territorios enteros destruidos y otros en vías de extinción, que se encontraban acorralados, sin esperanzas, sin fuerzas, sin apoyos, débiles, agonizantes; y que para los políticos y los medios no existían. Los zapatistas les dijeron que ellos pensaban que era el momento de pasar a la ofensiva, del contraataque y que había que empezar golpeando uno de los corazones del sistema: la política de arriba. Por eso propusieron que el CNI formara un Concejo Indígena de Gobierno, un colectivo formado por delegados del CNI que aspire a gobernar el país y que se presente a las elecciones de 2018 con una mujer indígena del CNI como candidata independiente. El Subcomandante Galeano relató que ante la propuesta algunos de molestaron mucho, y otros guardaron silencio para pensar lo que iban a decir. Destacó que por el respeto que le tienen al zapatismo escucharon hasta el final, y empezaron a pensar la propuesta. Alguien dijo que esa iniciativa le daría otra vez visibilidad a los indígenas y posibilitarlos a encontrarse con otros indígenas, y con mucha gente de abajo. Se señaló que había mucho descontento en todo el país. Aunque también se vio que la propuesta tenía varias cosas en contra que tendrían que analizar con seriedad. Entre los contras se mencionó al racismo, y a la crítica de que buscarían el poder. El CNI fue discutiendo la propuesta y la fue haciendo suya colectivamente. El zapatismo planteó que el Concejo Indígena de Gobierno debería estar formado por delegados y delegadas de todos los colectivos, organizaciones, barrios, tribus, naciones y pueblos originarios organizados en el Congreso Nacional Indígena. Aclaró que no iban a ganar porque el sistema electoral en México estaba hecho para beneficiar a los partidos políticos, no para la ciudadanía; y que si llegaban a ganar no se reconocería porque el fraude no era una anomalía en el sistema electoral sino su esencia; y que si les reconocieran el triunfo no iban a poder hacer algo trascendente porque arriba nada había que hacer ya que ahí no se decidían las cuestiones fundamentales, pues quien mandaba despachaba en el poder financiero internacional; pero que

precisamente por ello podían y debían hacerlo. El zapatismo destacó que esa acción iba a significar no solo un testimonio de inconformidad, sino un desafío que encontraría eco en los muchos abajos de México y del mundo. Apuntó a la importancia de que esa iniciativa podría desatar un proceso de reorganización combativa no solo de los pueblos originarios, también de obreros, campesinos, empleados, colonos, maestros, estudiantes, de toda esa gente cuyo silencio e inmovilidad no es sinónimo de apatía, sino de ausencia de convocatoria. A quienes decían que eso era imposible, los zapatistas les recordaban que si les hubieran preguntado lo que iban a hacer antes del primero de enero de 1994 también les hubieran dicho que eso no era posible. Enfatizaron que no importaba si ganaban o no la presidencia de la República, sino lo que estaba en cuestión era el desafío, la irreverencia, la insumisión, el quiebre total de la imagen del indígena objeto de la limosna, que su atrevimiento cimbraría al sistema político entero y que tendría ecos de esperanza no en uno, sino en muchos de los Méxicos de abajo... y del mundo. También dijeron los zapatistas que la iniciativa estaba a tiempo para que, con toda libertad y responsabilidad, decidieran hasta dónde la llevaban y qué tan lejos llegaban. Plantearon que, si los del CNI estaban dispuestos a desafiar a una sociedad racista, deberían ir más allá y desafiar también a un sistema patriarcal y machista. En cuanto al dinero para hacer eso apuntaron que los zapatistas podrían reorientar su economía de resistencia y hacer un llamado a personas, colectivos y organizaciones de México y el mundo. En esa forma podrían tener la libertad de renunciar a la paga económica institucional que el sistema da a las candidaturas independientes. Les recomendaron aprovechar esto para hablar y escuchar a otros pueblos originarios y a quienes estaban sufriendo sin esperanza ni alternativa. Lo importante era que el CNI podía y debía ser un punto de unión entre los diferentes pero iguales en empeño. Precisarón que no se trataba de unir bajo una sigla, una jerarquía, una lista de siglas reales o suplantadas, sino unir como punto de confluencia. Para el zapatismo, en torno a ese Concejo y a esa mujer indígena podía generarse un gran movimiento que cimbrara el sistema

político entero, y en el que confluyeran todos los abajos. Se necesitaba una buena sacudida. Volvieron sobre el tema de que lo importante no era si juntaban o no las firmas, si salía o no la paga para moverse, si se obtenía o no el registro de la candidata, si se presentaran o no las otras candidaturas a debatir, si se participaba o no en las elecciones, si se ganaba o no, si se reconocía o no el triunfo, porque lo que importaba eran otros problemas y otras preguntas. El zapatismo fue enfático en hacer saber que respetarían sus decisiones, sus pasos, sus caminos, y que los zapatistas serían una fuerza más entre las que se sentirían convocadas por su desafío, y que los apoyarían con toda su fuerza.

Desde mediados de octubre de 2016 la delegación zapatista al Quinto Congreso del Congreso Nacional Indígena, junto con la CG-CCRI del EZLN, se dieron a la tarea de organizar la consulta interna para conocer la opinión y decisión de las bases de apoyo zapatistas sobre la propuesta central. La consulta interna la hicieron en todas y cada una de las comunidades, colectivos, regiones y zonas zapatistas. También se incluyeron en la consulta a las compañeras, compañeros, hermanos y hermanas de la ciudad que participan en diversos equipos de apoyo de la Comisión Sexta del EZLN. No se incluyó en la consulta a las tropas insurgentes zapatistas porque no es su trabajo tomar ese tipo de decisiones. Lo primero que se hizo fue informar de los dolores de los hermanos pueblos del Congreso Nacional Indígena, de todas las maldades que les hacen por los capitalistas, que explotan, reprimen, desprecian y roban a los pueblos originarios, de cómo están matando pueblos enteros. También se informó de cómo se organizan y resisten contra esa política de muerte y destrucción. Luego se explicó cuál era la propuesta subrayando que el Concejo Indígena de Gobierno no haría lo que se le ocurriera, sino que tomaría en cuenta lo que decían los pueblos de todo México, indígenas y no indígenas; y que dicho Concejo tendría como voz a una mujer indígena del CNI (no del EZLN), quien se presentaría como candidata a la presidencia de México en 2018. Se explicó que el Concejo Indígena de Gobierno, junto con la mujer indígena del CNI, recorrerían todo lo que se pudiera de México y el mundo

para explicar cómo estaba la situación actual. Dicho Concejo hablaría y escucharía a todos los indígenas de México en sus pueblos, regiones, zonas, estados, para convencerlos de que se organizaran, de que no dejaran, de que resistieran y de que se gobernaran ellos mismos. El Concejo también hablaría y escucharía a quienes no eran indígenas, pero que también eran explotados, reprimidos, robados y despreciados en México y el mundo. Igual les llevaría un mensaje de organización y lucha, de resistencia y rebeldía, según su modo de cada quien, según su calendario y su geografía.

Se examinó que para que dicha mujer fuera reconocida como candidata por las leyes mexicanas tenía que juntar casi un millón de firmas de personas con credencial de elector. Por lo que previamente el Concejo Indígena de Gobierno y la vocera indígena tienen que conseguir las firmas para registrar. Luego vendría el recorrido de su campaña. Durante esto se van a conocer y recoger muchos dolores y rabias. Se volvió a enfatizar que el fin no era que se hiciera presidenta, sino llevar un mensaje de lucha y organización a los pobres del campo y de la ciudad, de México y del mundo. Lo importante es hablar y escuchar a quienes nadie habla ni escucha, y mucha gente agarre fuerza y esperanza para organizarse, resistir y rebelarse. Y se llegaría hasta donde el CNI decidiera.

En lo previo se examinaron puntos como el de la seguridad, pues los gobiernos podían hacer un ataque contra el Congreso Nacional Indígena y la candidata para que no ganara. También se abordó que los malos gobiernos podían atacar a las comunidades zapatistas para que no apoyaran al CNI. Otra cuestión era que podrían llegar quienes quisieran sacar ganancia propia de la de los pueblos indígenas, que hay quien va a querer llevar la lucha de los pueblos indígenas por otro camino; y otras cosas.

Entre las cosas favorables de la iniciativa estaba que servía para que la sociedad mexicana volviera a ver y escuchar a los pueblos indios de México, para organizarse para explicar a los de abajo la destrucción y mal que hacía el capitalismo. Sería una gran oportunidad para la reorganización del mismo CNI. Después de todo ese proceso, las comunidades zapatistas de manera mayoritaria decidieron, que

apoyarían al CNI. Se vio también que había cosas en los que no podían apoyar, como las firmas, porque no tenían credencial electoral; pero sí podían colaborar explicando la iniciativa y exhortando a quienes tienen credencial a que apoyaran. También aportarían los zapatistas recursos para los viajes del CNI. Se aclaró que, si algún pueblo del CNI no apoyara la idea, aunque ganara la propuesta, se le seguiría considerando y respetando como parte del CNI y, por supuesto, acatando su propia autonomía. Los zapatistas anunciaron que estaban esperando los resultados de la consulta en el CNI.

Ejemplos de la consulta sobre la propuesta zapatista

Un ejemplo de cómo se hizo esta consulta en una organización urbana zapatista se encuentra en lo que ha estado haciendo el Centro Social Ruptura en Guadalajara. Lo primero que se examinó fue la forma de transmitir la propuesta del CNI para que no se confundiera la discusión, la consulta y la misma propuesta. Se preguntaron qué pensaban sobre la posibilidad de que esa iniciativa contribuyera a la organización y articulación de muchos sectores de la sociedad. Se hicieron muchas de preguntas, teniendo presentes algunas premisas para pensar. Destacaron que lo que había presentado el CNI era una idea general que todavía no se había desplegado. Hicieron un llamado a no pervertir como electorera la propuesta. Confesando que, aunque a muchos de ellos les había movido el piso por su tradición en contra de la vía electoral, reconocieron que en 1988 se había dado una insurrección civil. Examinaron que para el capitalismo más de dos terceras partes de la población eran desechables. Enfatizaron que la construcción de otras relaciones sociales desde la actualidad había sido una convicción y práctica de los integrantes de este centro social. Ante la propuesta zapatista plantearon que resultaba importante preguntarse de qué manera articularse de modo de que se fueran superando las diferencias que se encontraran, sin dejar su talante autocrítica. Percibían que había miles de iniciativas político organizativas de todos los tamaños y que cada una en su situación y saber podía contribuir a un nuevo horizonte. Repetían

que tocaba a cada quien construir lo propio para autoemanciparse. Valoraron que en la consulta que estaba en marcha era básica la reflexión en cada sitio de si la propuesta servía a las luchas locales. Apuntaban que habría que examinar cómo la propuesta podía llevar al compromiso de trabajar en el proceso electoral en perspectiva de desbordarlo para exigir que se detuviera el despojo y la represión. Llamaron la atención de lo valioso que era volver a tomar la lucha de los pueblos indígenas como centralidad de la lucha general de los pueblos, barrios y comunidades del campo y de la ciudad. Insistían en que esa iniciativa iba en el sentido de agrietar y no apuntalar al sistema. Intuían que, si esa era la decisión, se podía mostrar durante el periodo de campaña y el proceso electoral otra forma de hacer gobierno, de hacer poder político desde abajo y de forma colectiva. Percibían que se trataba de hacer una campaña contra la clase política, el Estado y el capital transnacional, y no de quedarse en una simple competición en un proceso electoral de suyo tramposo. Veían que se podían usar las elecciones como una ventana al mundo para parar la guerra. No dejaban de percibir que se trataba de habitar la contradicción que representaba participar en un proceso electoral para parar la destrucción. Sabían que se podía aprovechar para empujar la construcción de una fuerza política nacional y mundial anticapitalista frente a la invasión y despojo de las transnacionales capitalistas. Destacaron que era una oportunidad de que se fueran vinculando las luchas (Sandoval, 2016). Los participantes del Centro Social Ruptura destacaron que la iniciativa político organizativa zapatista devenía de un ejercicio de autonomía de hecho, pero como ensayo y aprendizaje con dimensiones nacionales. Eran conscientes de que la iniciativa había desatado un conjunto de consultas que se encontraban en proceso y cuyo resultado no se sabía todavía. Consideraron que la iniciativa zapatista daba muestra de respeto y confianza a los pueblos indígenas del CNI y más allá de ellos, a todos los pueblos, comunidades y barrios que vivían en resistencia, pues precisamente la consulta iba en el sentido de preguntar si les ayudaba o no a detener la guerra capitalista de exterminio que vivían en sus territorios. Veían que se propiciaba que los pueblos juntos dieran un

paso en urgente necesidad de articularse organizadamente, más allá de los vínculos que habían mantenido en los últimos veinte años, y realizar un ejercicio de gobierno y autonomía de hecho. Realizaron también una reflexión crítica y autocrítica respecto del racismo que permeaba a toda la sociedad (Sandoval, 2016b). En otra reflexión se anotó que había que tener en cuenta que una de las particularidades de la iniciativa zapatista y del CNI era el planteamiento de una forma inédita de subvertir el sistema político de dominación capitalista en la que podría colapsar el régimen electoral de partidos y de gobierno. Lo inédito se atisbaba en que no se presentaría un partido que compitiera electoralmente para ganar el gobierno. Otro énfasis se vio en que la iniciativa también desafiaba a un sistema racista, patriarcal y machista. Se había pasado a la ofensiva para golpear el corazón del sistema. No se ponía lo principal en ganar o no, sino en el desafío, la irreverencia, la insumisión. El colectivo se propuso pensar lo que seguía desde la Sexta Declaración zapatista porque en la Otra Campaña había quedado pendiente la segunda etapa en la que se promovería la vinculación y enlace de todas las luchas; pero se enfatizó que el unir sería un punto de confluencia donde coincidieran las diferencias y las rivalidades encontrarán un punto de confluencia. Consideró este colectivo que el Consejo Indígena de Gobierno se podría prefigurar como lo fundamental del ensayo de un gobierno autónomo nacional. El colectivo abrió su mente y su corazón al proceso que ya se había iniciado (Sandoval, 2016c). Planteó que el seminario de la Cátedra de 2017 versara sobre la decisión que adoptaran el CNI y el EZLN.

Otro ejemplo de la discusión interna de otros colectivos fue el que realizaron integrantes de colectivos en torno al trabajo sexual, que apoyan al zapatismo y que han hecho la aclaración de que cada colectivo toma sus propias decisiones, que respetan las del zapatismo, aunque pueden darse casos que no compartan sus puntos de vista. Otra aclaración fue que, más allá de las diferencias han caminado juntos para pasar de la resistencia a la ofensiva contra la represión, el despojo, la explotación y el desprecio. Una reflexión que externaron estos colectivos fue que si bien ha habido estrategias

electorales que han dado pie para sumar resistencias antisistémicas, no dejaban de ver que representaban riesgos en la construcción de un nuevo mundo libre de todo tipo de opresión. Recordaron que mucha gente no confiaba en México en el sistema electoral, lo cual se manifestaba en el alto abstencionismo. Se preguntaban si una decisión que se llegara a tomar sobre una candidata indígena no enajenaría a muchos respecto del zapatismo, y apuntaron el riesgo de la participación en un proceso electoral cuyo costo pudiera ser mayor a los avances que se pudieran lograr. Estas reflexiones las hacían desde sus luchas concretas. Precizando que la discusión todavía no concluía del todo, llegaron provisionalmente a la decisión de apoyar individualmente la iniciativa en los aspectos de logística, comunicación y seguridad. Consideraron que lo que estaba todavía a discusión era su participación política en esa iniciativa y si sus demandas formarían parte de la plataforma electoral de la candidata. Llamaron la atención de que, precisamente por sus años de lucha, una de las limitaciones es que no podían como colectivo apoyar a ningún candidato así fuera como el de la iniciativa. Aclararon que eso implicaba que no podían movilizar a nadie para que decidiera votar o no por la candidata, ni tampoco invitar a nadie a participar en esa campaña electoral, porque hacerlo abriría las puertas para actividades partidistas y o electorales posteriores, lo cual no era congruente con su trayectoria. Pero también enfatizaron que no fetichizaban ninguna forma de lucha, y que abrían sus corazones y pronunciaban su palabra con la disposición de entender la iniciativa, así como sus implicaciones a favor y en contra de la misma. Esperaban que la candidatura indígena amarrara resistencias, las visibilizara y permitiera avanzar en la construcción de un mundo donde cupieran muchos mundos. Concluyeron diciendo que caminando preguntaban (Noticalle, Brigada Callejera, Red Mexicana de Trabajo Sexual, 2016).

Mientras se espera el resultado de la consulta

La propuesta zapatista rompió con cualquier ortodoxia. Importaba convocar a los descontentos a organizarse y a aprovechar el espacio

electoral para ello. Los pueblos del CNI habían sabido aprovechar los espacios jurídicos para defenderse, sin supeditarse a los de arriba. Pero también tenían claridad de que podían entrar a un espacio riesgoso en que había que tener mucho cuidado. En la consulta, independientemente de lo que se llegara a acordar, se desató un proceso de contactos, ampliación y consolidación organizativa muy importante. Se aprovechó la consulta para difundir las propuestas indígenas, y además de dinamizar lo orgánico, sirvió para que las luchas se fueran apoyando entre sí. Los pueblos eran conscientes de que existiría el peligro de que los acusaran de dividir el voto, y también de que los capitalistas trataran de meter la mano para aprovechar dividirlos. Lo peor que pudiera pasarles es que algunos llegaran a pensar que sí se debía tomar el poder, cuando de lo que se trataba era de aprovechar lo electoral para defenderse y no desviarse de sus luchas. Lo importante que se vigorizó la decisión de defenderse ante tanto despojo. Y si se llegara a tomar esa decisión lo que pasaría sería que a los despojos habrían añadido el de la democracia, y la lucha por rescatarla, enfatizando otras formas de hacerla con la discusión y toma de decisiones en los pueblos.

La consulta de esta propuesta revitalizó al mismo CNI en sus luchas al inquirir si se apoyaba esa propuesta y se decía cómo. Tuvo la virtud de impulsar la reorganización interna de los pueblos y comunidades, y también de impulsarlos a contactar a sus alledaños para invitarlos a participar en la consulta. Lo más destacado ha sido el método de la consulta. Esto se puede apreciar con detenimiento en el mismo comunicado zapatista de mediados de noviembre, en donde se narra cómo fue consulta interna zapatista con cuatro puntos muy definidos: Lo primero fue la información de la situación en la que estaban los pueblos, sus dolores, las afrentas, la explotación, el despojo, la represión, sus resistencias y luchas. Lo segundo fue explicar la propuesta y su contexto. El tercer punto llevó a cada organismo participante en la consulta a cómo dicha propuesta podría estorbar la lucha particular en cada sitio. Esto obligó a examinar críticamente la propuesta. Pero, el último punto conducía a examinar en qué ayudaba la propuesta a las luchas concretas de cada quien y esto abría

las posibilidades. El quinto punto fue sopesar si la propuesta le sirve o no a cada quien y por qué. Después venía la decisión, y, finalmente, los cómo para hacer realidad dicha propuesta. Todo esto fue un ejercicio eminentemente democrático y que dinamizó los contactos democratizadores con su entrono. Se ha tratado de una amplia deliberación y toma de decisiones colectivas muy informadas y cocinadas dentro de un proceso crítico muy estricto y productivo. El zapatismo aceptó entrarle al proceso y está convencido de la importancia del mismo, al compararlo con la irrupción armada de enero de 1994. Saben que tiene una gran capacidad de movilización, de organización, de impulso, de lucha, de concitar los dolores y los descontentos en una situación urgente. Se trata de conmover y hacer que se junten de otra forma los agraviados y se puedan defender conjuntamente. Se meten en el espacio que ha sido usurpado de la democracia electoral para trasenderla en una democracia de organización, toma de decisiones y ejercicios de gobierno desde abajo. Sabedores estos pueblos de que la democracia restringida instalada era para reproducir el dominio de la clase dominante, se pusieron en la vía de poder cambiar esto tratando de convertir la indignación social en organización propia, propiciando independencia del pensamiento popular e impulsando una propuesta integradora que promovía actuar en común con esa visión crítica luchando colectivamente, produciendo nuevas formas de comunicación, desarrollando nuevos instrumentos de lucha que podían romper con modelos predeterminados (Castro, 2016). Ante los múltiples despojos se abrió la posibilidad también de entrar al rescate de la democracia, haciendo ver que la experiencia de información, discusión, deliberación colectiva que se hacía en las comunidades irradiara la vida nacional en una coyuntura para impulsar otras formas de hacer política, y la importancia del autogobierno colectivo. Independientemente de qué suceda con el término de la consulta, ella misma ya es en sí misma una recuperación de la democracia profunda. El reto del rescate de la democracia nacional, si esa fuera la decisión, es enorme, y al mismo tiempo va a cambiar al país, pues no solo lo va a sacudir, sino que va a propiciar un impulso a la organización de la defensa de los

abajo con unas proporciones que pueden construir una nueva realidad mejor para todos.

Bibliografía

- Almeyra Guillermo (2016). "La candidatura presidencial del EZLN", <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=218097>
- Boff, Leonardo (2016). "Dónde está hoy el poder en el mundo", <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=798>
- Castro, Neils (2016). "Convertir indignación social en militancia política", <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=219142>
- Díaz, Zulay (2009). "La filosofía antihegemónica de Álvaro Márquez-Fernández: un aporte a la ética latinoamericana", http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-21492009000200007&lng=pt&nrm=i
- Dos Santos, Theotonio (2016). "La ofensiva del gran capital y las amenazas para Latinoamérica", <http://www.alainet.org/es/articulo/181272>
- Gago, Verónica (2016). "¿Es posible pensar lo común como principio organizativo en relación a las luchas actuales? Entrevista a Christian Laval", <http://kaosenlared.net/es-posible-pensarlo-comun-como-principio-organizativo-en-relacion-a-luchas-actuales-entrevista-a-christian-laval/>
- Gómez, Magdalena (2016). "EZLN y CNI: apuesta organizativa muy audaz", <http://www.jornada.unam.mx/2016/10/18/opinion/016a1pol>
- Havey, Neil (2016). "CNI, EZLN y el poder de abajo", <http://jornada.unam.mx/2016/10/17/opinion/020a2pol>
- Hernández, Luis (2016). "El EZLN, el CNI y las elecciones", <http://www.jornada.unam.mx/2016/10/18/opinion/017a2pol>
- Machado, Decio y Raúl Zibechi (2016). *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*, Bogotá, Desdeabajo.
- Márquez-Fernández, Álvaro (2016). "Por una democracia de movilidad subalterna", Encuentro Internacional sobre Cultura Democrática: Las encrucijadas democráticas de América Latina, Guadalajara, Feria Internacional del Libro.

- Noti-calle, Brigada Callejera, Red Mexicana de Trabajo Sexual (2016). "Material de discusión interna sobre la candidata indígena del CNI", noviembre.
- Piqueras, Andrés (2016). "Un mundo que se hunde bajo nuestros pies", <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=218998&titular=un-mundo-se-hunde-bajo-nuestros-pies>
- Ramonet, Ignacio (2016). "Las siete propuestas de Trump que explican su victoria", <http://www.monde-diplomatique.es/?url=mostrar/pagLibre/?nodo=ad6ef6c2-7994-439c-9b14-4c7330df00e7>
- Sandoval, Rafael (2016). "Algunas consideraciones para la discusión de la iniciativa del EZLN respecto del Concejo Indígena y su candidata a las elecciones de 2018" (escrito de discusión interna del Centro Social Ruptura).
- Sandoval, Rafael (2016b). "Anexo I. Para la discusión de la iniciativa del EZLN" (escrito de discusión interna del Centro Social Ruptura).
- Sandoval, Rafael (2016c). "Anexo 2. Genealogía de la propuesta del EZLN y el desafío por – venir" (escrito de discusión interna del Centro Social Ruptura).
- Santos, Boaventura de Sousa (2004). *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, Quito, Abya Yala.
- Soledad, Carlos (2016). "Al sonoro rugir de la dignidad", www.jornada.unam.mx/2016/11/10/opinion/024a2pol
- Wolin, Sheldon (2009). *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Buenos Aires, Katz.
- Zibechi, Raúl (2016). "Límites de los progresismos latinoamericanos", www.rebellion.org/noticia.php?id=218873

**Presentación de un libro de John Gibler,
*Una historia oral de la infamia.
Los ataques contra los normalistas
de Ayotzinapa***

Jorge Alonso

John Gibler, graduado en la London School, impartió clases en otra universidad británica sobre el pensamiento des-colonial en América Latina y la violencia y la escritura en guerra contra las drogas de México. En Estados Unidos investigó sobre justicia ambiental y la privatización del agua. Se ha especializado en realizar periodismo de investigación sobre política nacional y regional de México desde mediados de la década pasada. Ha dado cuenta del fraude en México en 2006, y en torno al movimiento de los pueblos de Oaxaca en ese mismo año. También ha escrito sobre la Otra Campaña zapatista. Ha sido autor de varios libros como *México no conquistado: Crónicas de la energía y la revuelta*, en 2009; *México Rebelde*, en 2011; *Morir en México*, en 2012, y *Tzompaxtle: La fuga de un guerrillero*, en 2014. Ha participado en otros libros: *País de muertos: crónicas contra la impunidad*, en 2011; *Entre las cenizas: historias de vida en tiempos de muerte*, en 2012. Se ha especializado en destacar las voces de sobrevivientes y víctimas de la violencia, enfatizando la responsabilidad de contar estas historias para oponerse a la violencia, represión e impunidad y para hacer resurgir lo humano. Comentamos otro libro, más reciente: *Una historia oral de la infamia* (México, Grijalbo, 2016).

El movimiento de Ayotzinapa nos acostumbró a ver el rostro y leer los nombres de los 43 normalistas todavía desaparecidos. John Gibler, que es un escritor con la escucha muy atenta, nos ofrece

entrevistas de un conjunto de sobrevivientes de los sangrientos ataques a los normalistas de Ayotzinapa y nos va dando testimonios a flor de piel de lo que aconteció entre la noche del 26 de septiembre de 2014 en Iguala, de lo que sucedió los días siguientes, y cómo han venido procesando estudiantes, profesores, padres de familia y otros actores claves esos sucesos. Hay una reconstrucción de cada uno de los fragmentos que como partes de rompecabezas nos permite ver el cuadro completo.

Es un libro que se lee con el corazón apretujado y la mente alerta, para entender lo que produce esta guerra contra lo popular para despojarlo de sus bienes, derechos, y la vida misma. Pero también para aprender de una lucha que defiende su dignidad.

Lo primero que nos presenta el libro es la situación previa de los normalistas, que vienen de una gran pobreza rural y urbana, para quienes estudiar en Ayotzinapa se convierte en una gran oportunidad. Pero también nos muestra lo áspero de una disciplina que enseña a trabajar la tierra, a estudiar y a fraguar un compañerismo muy profundo. Todo comenzó con la preparación para acudir junto con otros a la marcha del dos de octubre. Nos dan cuenta las entrevistas de que tenían dos autobuses, pero necesitaban más. No tenían posibilidades de tomarlos de Chilpancingo y se fueron a Iguala. Se hace la descripción de los autobuses que fueron tomando y de sus circunstancias y recorridos, como el que entró a Huitzucó. Vieron los normalistas antes de llegar a Iguala una moto roja de alguien que los monitoreaba, y varias patrullas de la policía federal. Cuando ya iban saliendo de la terminal de Iguala rumbo a la Normal se encontraron con bloqueos de la policía municipal que se convirtieron en ataques con balas. Quisieron hablar con ellos para poder irse, pero no aceptaron diálogo sino incrementaron la violenta agresión. Hay caídos. Las versiones se van complementando pero son coincidentes. Con los ataques marcaron a la Normal y a sus familias. Todos pensaban que concluiría con que los apresaran y luego los soltaran, no con la desaparición masiva.

Llamaron a periodistas y hay entrevistas a varios periodistas que fueron. Algunos maestros acudieron a auxiliarlos. Las narraciones de

cómo se pudieron escapar, en dónde se escondían, y las búsquedas que de ellos hacían las diversas policías y los intentos de atropellarlos son muy puntuales. También se profundiza en la segunda agresión, donde no están solos los municipales, sino otros cuerpos armados. También vieron a encapuchados con chalecos antibalas, sin casco, con pelo corto como los militares, entrar en acción en la cacería de estudiantes.

Hay entrevistas a los del autobús de los futbolistas que fueron agredidos a balazos con muertos y heridos.

Se da cuenta de la intervención de los militares y de que no los auxiliaron, sino que los interrogaron y fotografiaron. Hubo solidaridades de pobladores temerosas pero efectivas.

Se hacen entrevistas a algunos heridos. El libro va conjuntando miradas y voces que permiten ir amarrando muchos cabos.

Es impresionante que el dueño de la clínica a la que llegó el ejército que nadie había llamado, y que corrió sin atender a los normalistas, enfatizaba que estaba de acuerdo con todo lo que pasaba, hasta con la tortura a uno de los estudiantes muertos.

Las experiencias de los que pudieron llegar al hospital también son muy impactantes. El director del hospital concordaba con que mejor los hubieran matado a todos. Una enfermera militar que atendía a uno evitó que los policías se llevaran a uno cuando fueron a buscar a los heridos para sacarlos de ahí. De un autobús que iba saliendo hubo normalistas que mandaron mensajes a los compañeros, pero todos los que ahí iban fueron de los desaparecidos.

A las cuatro de la mañana la policía estatal condujo a algunos a declarar. A las siete fue encontrado el estudiante al que torturaron y le quitaron el rostro. Los estudiantes identifican a 19 policías municipales que les habían disparado. Previamente, aunque los policías recogían los casquillos algunos permanecieron en la calle y los normalistas custodiaron la escena del ataque poniendo piedras ante los casquillos que eran pruebas de la brutal agresión.

Hay entrevistas que narran lo que sucedió cuando regresaron a la Normal y cómo los padres de los desaparecidos estaban desconsolados. Se expresa la convicción de que hay que encontrar a esos compañeros desaparecidos.

El libro también ofrece entrevistas a los padres de los desaparecidos y sus experiencias de múltiples búsquedas. Se da cuenta de la lucha que se ha ido manteniendo desde el principio, y cómo responsabilizan al presidente del país.

En el libro se rescatan fragmentos de la conferencia de prensa de los antropólogos forenses argentinos, en diciembre de 2014, en la que desmienten la versión oficial de la quema de los desaparecidos en el basurero de Cocula. Son fundamentales para esto dos entrevistas con quienes eran trabajadores del basurero de Cocula que narran que el 27 llegaron ahí, que el suelo estaba muy mojado y que no había nada diferente a días anteriores, es decir, no hubo la quemazón inventada por el gobierno. También hay fragmentos del informe del GIEI que corroboran que la versión oficial es insostenible.

Las entrevistas permiten asomarse a la vida cotidiana de los entrevistados, a sus acciones, percepciones, denuncias y esperanzas. Hay que leer con atención este libro para reconstruir los hechos de este ataque, para tener los elementos de que fue el Estado el responsable, para solidarizarse con una larga lucha que no termina, y para aprender una forma de narrar por medio de las historias orales. El libro es una amplia escucha política posibilitada por una fuerza narrativa de gran calado.



**Pensamiento crítico, cosmovisiones
y epistemologías otras,
para enfrentar
la guerra capitalista
y construir autonomía**

Se terminó de imprimir en marzo de 2017
en Grafisma editores S.A. de C.V.
Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores.
Su tiraje fue de 450 ejemplares, y en su diseño
se empleó la familia tipográfica *Aller light*.